Olavo de Carvalho

O Jardim das Aflições

De Epicuro à ressurreição de César: ensaio sobre o Materialismo e a Religião Civil

3ª edição – com posfácio inédito





OLAVO DE CARVALHO

O Jardim das Aflições

De Epicuro à ressurreição de César: ensaio sobre o Materialismo e a Religião Civil

3ª edição – com posfácio inédito.



AGRADECIMENTOS

Muita gente me ajudou a realizar o projeto deste livro: Bruno Tolentino, a quem li os rascunhos da obra, me incentivou sem descanso a que a completasse, numa época em que tudo em minha vida me convidava a dispersar meus neurônios em trabalhos menores. Luciane Amato, Claudette Alves Ducati e Jô Brito ouviram a leitura de muitos capítulos, dando-me apoio moral e muitas sugestões valiosas. Dante Augusto Galeffi e seus alunos da Universidade Católica do Salvador devolveram-me a confiança nos jovens estudantes brasileiros de filosofia — leitores sem os quais este livro não faria sentido. José Enrique Barreiro, Kátia Medeiros, Luiz Afonso Filho, Maria Elisa Ortenbland e Paulo Vieira da Costa Lopes me ajudaram, de vários modos, a superar encrencas da vida prática que sem sua generosa interferência teriam me absorvido por completo e talvez inutilizado o meu pobre cérebro por alguns anos. Roxane Andrade de Souza, Meri Angélica Harakava e Sandra Teixeira resolveram mil e um pequenos e grandes problemas que teriam adiado sine die a publicação deste livro.

Esta obra pertence, por afeição e gratidão, um pouco a cada uma dessas pessoas.

OLAVO DE CARVALHO

“...the War by Sea enormous
& the War by Land astounding,
erecting pillars in the deepest Hell
to reach the heavenly arches”.

WILLIAM BLAKE

“...sangrenta futilidade, de um tipo tão fátuo que era impossível calcular-lhe a origem por qualquer processo racional, ou mesmo irracional, de pensamento. Pois a irracionalidade malévola tem os seus processos lógicos próprios”.[1]

JOSEPH CONRAD

“Car si désireux qu’on soit de trouver une cause naturelle
à ces tragiques abérrations, comment justifier leur raffinement,
ce je ne sais quoi d’inutile, de superflu, qui
révèle un goût lucide, une lucide déléctation?”.

GEORGES BERNANOS

---

1 Tradução de Lætitia Cruz de Moraes Vasconcellos (*O Agente Secreto*, Rio de Janeiro, Imago, 1995).

SUMÁRIO

Capa
Folha de Rosto
Agradecimentos
Epígrafe
Nota do editor à Terceira Edição
Nota do autor à Segunda Edição
Prefácio
Livro I - Pessanha
Capítulo 1 - A nova história da ética
§1 Introdução – O que Epicuro veio fazer aqui, ou: Biografia deste livro.
§2 As conferências no MASP
§3 Pessanha e o pensamento ocidental
Livro II - Epicuro
Capítulo 2 - Cosmologia de Epicuro
§4 Uma profissão-de-fé epicurista. A matéria segundo Epicuro
§5 Um piedoso subterfúgio
§6 A imaginação dos deuses. A eviternidade
§7 Epicuro crítico de Demócrito
Capítulo 3 - Ética de Epicuro
§8 O remédio de todos os males
§9 A abolição da consciência
Capítulo 4 - Lógica de Epicuro
§10 A fumaça e o fogo
§11 O convite ao sono
§12 A servidão voluntária
§13 Dos cães de Pavlov ao lava-rápido cerebral
Capítulo 5 - A índole do epicurismo
§14 Porcarias epicúreas
§15 A fuga para o jardim
Livro III - Marx
Capítulo 6 - A substituição do mundo
§16 Epicuro e Marx
§17 Comentários à 11ª "Tese sobre Feuerbach"
§18 A tradição materialista
Livro IV - Os braços e a cruz
Capítulo 7 - O materialismo espiritual
§19 A divinização do espaço (I): Pobres bantos
§20 A divinização do espaço (II): O infinito de Nicolau de Cusa
§21 A divinização do tempo (I): A força dos meios

§22 A divinização do tempo (II): Beaux draps
Capítulo 8 - A revolução gnóstica
§23 Revisão do itinerário percorrido
§24 O véu do templo
§25 Leviatã e Beemot
Livro V - CÆsar redivivus
Capítulo 9 - A religião do império
§26 De Hegel a Comte
§27 Translatio imperii. Breve história da idéia imperial
§28 O Império contra-ataca
§29 Aristocracia e sacerdócio no Império americano (I)
§30 Aristocracia e sacerdócio no Império americano (II)
§31 De Wilhelm Meister a Raskolnikov
§32 As novas Tábuas da Lei, ou: O Estado bedel
Capítulo 10 - Na borda do mundo
§33 Retorno ao MASP e ingresso no Jardim das Aflições
Post-scriptum - Lápide: de te fabula narratur
Posfácio: O que mudou no mundo duas décadas depois?
Bibliografia
Créditos
Sobre o autor

NOTA DO EDITOR À TERCEIRA EDIÇÃO

A reedição deste livro no vigésimo aniversário de sua primeira publicação é na verdade um presente para o público: essa é talvez a obra mais comentada e menos encontrada do autor. A análise consistente, conduzida com vigor por uma escrita primorosa, eleva *O Jardim das Aflições* à estatura de obra-prima na opinião de muitos dos que acompanham o lúcido e incansável trabalho de Olavo de Carvalho. É possível que muitos outros só não confirmem o veredicto porque ainda não leram o livro, ou pelo menos não integralmente. Bem: aqui está a oportunidade.

Questões literárias não poderiam ser, no entanto, o intuito principal dessa reedição. De fato, não o são: a atualidade da tese principal do livro – a de que a história do ocidente é marcada pela idéia de Império e de suas sucessivas tentativas de reestruturação, a cada momento com uma roupagem diferente, mas sempre com o mesmo objetivo: ampliar seus domínios até os limites do mundo visível – é o que nos leva a reeditá-lo hoje, quando mais uma vez, e talvez mais complexamente do que nunca, vivemos espremidos em meio ao combate global entre gigantes projetos imperialistas.

Se é necessário rever essa tese, avaliar em que pontos ela se articula com o cenário político e social do mundo atual, se precisa ou não de reparos ou emendas e quais seriam eles, são questões que o próprio autor responde, em entrevista transcrita no posfácio inédito “*O que mudou no mundo duas décadas depois?*” – outro presente que ele nos dá.

Agradecidos, resta-nos tomá-lo como guia nessa jornada dantesca para dentro do inevitável jardim das nossas aflições.

NOTA DO AUTOR À SEGUNDA EDIÇÃO

Apesar dos elogios de Antonio Fernando Borges, Vamireh Chacon, Roberto Campos, Josué Montello, Herberto Sales, Leopoldo Serran e muitos outros, este livro não mereceu do público a atenção que se concedeu generosamente a seu irmão menor, *O Imbecil Coletivo*. Vai para a segunda edição após cinco anos, quando o companheiro teve seis em oito meses. No entanto é dos dois o melhor e o único que constitui propriamente um livro, coisa unida e coesa, com começo, meio e fim, enquanto *O Imbecil* não passa de uma coletânea de notas de rodapé que não couberam no rodapé.

Solicitando humildemente a parcela de audiência a que julga ter direito, *O Jardim* comparece limpo e correto, melhorado em detalhes de linguagem e sem as gralhas mais visíveis da primeira edição. Mas não aumentado: se há um livro em que o autor disse tudo o que nele queria dizer, é este.

Não que a tese aqui apresentada se creia terminal e intocável. Há nela muito a acrescentar e a corrigir, mas isto pode ser feito em outros escritos e de fato já o venho fazendo.

Só reitero o apelo a que o leitor não leia este livro de viés e saltado, mas que siga a ordem dos capítulos — e peço que entenda isto como receita médica, que, cumprida mal ou imprecisamente, trará mais dano que benefício.

OLAVO DE CARVALHO

PREFÁCIO

DE BRUNO TOLENTINO

De quando em quando na vida do espírito desanuvia-se aquele céu plúmbeo e baixo em que Baudelaire via a tampa da marmita na qual, segundo ele, ferve a humanidade. São raros esses momentos, mas de uma clareza própria a desnudar como nunca os pólos extremos de uma velha e enfumaçada questão: ver ou não ver. Quem quer que tenha lido de cabo a rabo este livro há de convir que vive um destes momentos privilegiados. Tanto mais se, como eu, tiver suado frio por semanas sob o peso das centenas de impenetráveis páginas que nosso mais reputado e menos aspeado filósofo atual, o anestesiador de gerações uspianas, Dr. Gianotti, dedicou recentemente às investigações do surrado materialismo lingüístico de Wittgenstein. Não estou desmerecendo do esforço de ninguém, estou celebrando meu alívio de que a tampa da marmita se tenha afastado de mim o bastante para deixar-me perceber, não tanto aonde leva o labirinto lingüístico do vienense em sua versão paulistana (*c'est assez que Quintilien l'ait dit*...), mas onde começam meus inadiáveis problemas de brasileiro acuado há décadas pela futilidade do ininteligível. Soube-o enfim graças à claridade que, paradoxalmente, fui encontrar na lição de trevas deste livro, *O Jardim das Aflições*.

Com efeito, achei-me no pólo oposto à perplexidade em que vivia durante a leitura – que digo?! durante a suadíssima mineração que empreendi nas duras e obscuras galerias sublinguais daquele celebrado duo: o ascético autor do *Tractatus* (ou das *Investigations*?) e o ex-Papa Doc, atual Papa pálido da enrubescedora tropa-de-choque investigada neste jardim de aflições. Afortunadamente neste último, como a tampa que subitamente abandona a marmita, esperava-me um convite a bem outro tipo de *investigações*: as que se ocupam de verificar o real a partir da inteligência e dos fatos, nunca a partir dos fatos segundo a *intelligentzia*. Sedimentado através dos séculos pela perspicácia de uma nobre linhagem, esse método de investigar o como e o porque do ser-no-mundo, viga mestra de todo esforço de verificação filosófica, tem a vantagem de respeitar os dados do real, inclusive os pressupostos do saber acumulados pela tradição, em vez de buscar substitui-los, dados e fatos, pelo mundo-como-idéia, inevitavelmente sempre a idéia do mundo mais em voga a um certo momento. No momento esse lapso de um tempo mental que não acaba de acabar-se é ainda, e outra vez acabo de constatá-lo até à exaustão, de estirpe marxista, de marca universitária e de cunho dogmático-materialista, os três inseparáveis elementos da doutíssima Trindade que se propõe a recriar o mundo.

Contra tudo isso, e em particular contra a espécie de Gabinete do Dr. Caligari em que se vai transformando entre nós a veneranda idéia de Universidade, insurge-se com toda a lucidez o vigor deste livro. Obra eletrizante, rica e complexa, mas de fácil leitura justamente por causa e não a despeito da formidável erudição em que se firma. A esse respeito, uma advertência apenas, única justificativa à intrusão de um prefácio em obra tão límpida, perfeitamente capaz de tudo dizer por si mesma. Que o leitor leve em conta o caráter, não tanto do autor, ou mesmo de suas idéias, mas da tarefa que se propôs. Refratário à leitura transversal ou salteada a que às vezes incita, o argumento central deste aflitivo jardim evolui à maneira de um *crescendo* para desafiadoramente elucidar-se apenas nas duas partes finais: "Os Braços da Cruz" e "*Cæsar Redivivus*" são a sístole e a diástole do coração vivo desta obra alarmante. Assim, dos dados de um problema aparentemente sem maior importância no plano das idéias (que importa, a quem de fato pense o mundo, o sufocante mundinho

dos cortesãos e doutores de mais uma trópica Bizâncio?), o autor extrai uma estonteante exposição de significações, numa visão inquietante do sentido universal da aventura da inteligência moderna. Inclusive, ou sobretudo, de seu sentido cuidadosamente oculto.

Só que, à diferença de compêndios bem mais ao gosto do dia, este livro não é resíduo de tese de doutoramento nem se propõe a enfeitar a carreira de mais um *philosophe* local cevado na massuda monotonia dos gabinetes *à la page*. Ao contrário, tudo o que aqui vai tem a ver – e urgentemente – comigo, com você, leitor, com os que somos e continuamos a ser submetidos a uma contínua barragem de *slogans* e esoterismos a transpirar intenções nem lá tão ocultas assim. Claro, o olhar que põe tudo isto a nu vem do olho agudo de um filósofo nato, ou seja, de um sujeito que não pode não pensar, por menos que assim fazendo consiga caber nos moldes, invariavelmente alienígenas, de um conhecido e bem mancomunado *establishment*. Passamos a ver claramente o que por estas bandas nos vem tapando a mente e sufocando o espírito, graças à coragem intelectual de um erudito que não se esconde atrás do que sabe, antes nos convida a examinar com ele o que investiga, expõe, explica. O que certa gente quer e persegue com uma obstinação de cachorro magro, o que andou e anda fazendo em nome da inteligência como desdentados leões de circo, ficará perfeitamente claro ao longo do passeio em que nos guia a agudeza da leitura que Olavo de Carvalho faz da história das idéias no Ocidente. Graças a sua inexaurível erudição e incontornável honestidade intelectual, torna-se enfim possível dar esse passeio para fora das brumas do obscurantismo idealista *doublé* de pedantismo acadêmico. E dá-lo com toda a clareza através de um assustador pomar de aflições, ou seja, de imposturas orquestradas como filosofia e penduradas ao nada como amoras de mentirinha. O leitor, ao acompanhar um filósofo de verdade em sua minuciosa e exaustiva investigação de um embuste, só tem a perder suas ilusões a respeito da seriedade dos donos da hora, por detrás de suas cátedras como abutres encapuzados em togas e títulos.

Mas que o leitor não se apresse, não há como tomar esta obra apenas como a hábil ampliação de um panfleto. Há que lê-lo até seu eletrizante *gran finale* para perceber todo o escopo deste livro singular. Seu método de composição, à primeira vista paralelo aos procedimentos sinfônicos de um Sibelius, por exemplo, calca-se no entanto em modelos bem mais antigos e prováveis. É talvez o primeiro esforço de Olavo de Carvalho para pensar em público segundo sua *Teoria dos Quatro Discursos*, proposição de seu ensaio pioneiro, *Uma Filosofia Aristotélica da Cultura* (IAL & Stella Caymmi Editora, Rio de Janeiro, 1994). Segundo o Aristóteles de Olavo de Carvalho, da esquematização objetiva que atribui a um conjunto de dados sensíveis uma figura dotada de sentido (Poética), emanariam interpretações discordantes fortalecidas no confronto das vontades que as apoiam (Retórica). Sobre essa *massa crítica* do acúmulo dos esforços retóricos seria então possível o exame dialético que, confrontando e hierarquizando, indicaria o sentido de uma solução racional (Dialética). Só então tornar-se-ia factível estabelecer métodos e critérios propriamente científicos, capazes de levar a questão a uma resolução maximamente exata (Lógica). A tarefa específica do filósofo seria, portanto, a de colher as questões ao nível retórico e elaborá-las em hipóteses formais para as entregar *à busca de uma solução lógico-científica.*

Nada de estranhar, assim, que trabalho tão ímpar, e em última análise tão aterrador quanto o estrilo de um despertador à meia-noite, parta de impressões subjetivas para, através do combate retórico, montar as oposições que só na conclusão (naquelas duas últimas partes, ou *Livros*, no sentido agostiniano) vai-se definitivamente elaborar, um tanto paradoxalmente *à maneira de um tutti orchestrale*, num conjunto de investigações dialéticas. Longe de constituírem um empecilho ao

entendimento, a gênese como a elaboração da obra aqui ajudam muito o leitor: a mim pareceu-me muitíssimo estimulante progredir através da "multiplicidade de temas e planos que faz a trama compósita deste livro", como nos adverte uma nota do autor. O qual, nisto ao menos, acha-se logo em excelente companhia: no Ocidente a filosofia pós-helênica teve muito cedo entre seus cumes obras como as *Confissões* de Santo Agostinho, para citar apenas um "compósito" que à primeira vista pouco tem de ostensivamente filosófico, como o entendem os "atuais" pupilos do Dr. Caligari. A pedantaria engordaria bem mais tarde, a presente identificação entre filosofia e adiposidade de jargão é fenômeno tão moderno quanto os enlatados de supermercado.

Misto de memórias e ensaio filosófico, de reportagem e panfleto, de política e de metafísica, a leitura deste livro (às antípodas do tijolaço com que acaba de brindar-nos o acima citado mentor de uma filosofia tão nativa quanto uma agência de importações, ou de substituição de importações) sua leitura, reafirmo, faz-se por isso mesmo apaixonante e como que compulsiva; seu peso erudito, sem nada perder em densidade, acaba por não pesar. Surpreendente é vê-lo sair da mesma pena que ainda recentemente nos dava uma rigidíssima *teoria dos gêneros* (v. Olavo de Carvalho, *Os Gêneros Literários. Seus Fundamentos Metafísicos*, IAL & Stella Caymmi Editora, Rio de Janeiro, 1993). Mas talvez o autor, à maneira de todo poeta frente à própria poética, não se tenha dado um código senão para submetê-lo às necessárias infrações do ato criador...

Uma conferência sua semi-inédita ("*A dialética simbólica*", existente apenas como apostila didática no *Seminário Permanente de Filosofia e Humanidades* do Instituto de Artes Liberais do Rio de Janeiro)[2] ajudou-me a elucidar algo mais o método deste pensador originalíssimo até mesmo na forma a que molda seu discurso. É que, ao quanto pude perceber, à diferença do modelo hegeliano a dialética de Olavo de Carvalho não buscaria uma síntese temporal futura, mas antes recuaria a condições prévias, *principiais*, a bem dizer. Não se trataria aqui do conhecido modelo *tese-antítese-síntese*, mas sim, em caminho inverso, de um movimento tripartite *oposição-complementação-subordinação.* Ou seja: nosso homem parece partir de uma antítese observada *no campo dos fatos* para hierarquizar os termos opostos e resolvê-los no princípio comum de que emanam. O qual, por natureza, é sempre *anterior* àqueles termos, ora lógica, ora cronologicamente, e não raro ambas as coisas. Até então eu não havia encontrado este método aplicado à construção de uma sistemática propriamente filosófica, mas nele pareceu-me reconhecer a rica tradição da hermenêutica simbólica. Mais uma surpresa num pensador inclassificável, e por isso mesmo no meu ver indispensável hoje, espécie entre nós, e por conta dos provados e clássicos valores que o forjaram e o sustêm. Já não hesito mais: tenho o pensamento de Olavo de Carvalho por paradoxalmente intemporal e atualíssimo, áspero e lúcido, insubmisso e fértil para muito além das meras conjunturas de nossa douta e crônica tropicalidade atávica.

Sua *forma mentis* foi evidentemente forjada a fogo, no corpo a corpo do autodidata sem alternativas num país ocupado pela legião dos ressentidos ou pelos batalhões de imbecis, como ao tempo da formação intelectual do autor era cronicamente o nosso, por décadas entre o fuzil da Redentora e o realejo utopista de nossa incurável e festiva *intelligentzia*. Sim, Olavo de Carvalho (parece incrível naqueles tempos de tanta seca!), a exemplo de Machado de Assis, Capistrano de Abreu, Manuel Bandeira, Murilo Mendes, Luís da Câmara Cascudo, João Cabral de Melo Neto, Mário Ferreira dos Santos, Miguel Reale, Caio Prado Jr. e tantos outros espíritos livres da raça, teve que aprender quase sozinho a imensidão do que hoje sabe, e talvez por isso mesmo o tenha sabido inscrever no mármore candente da mais limpa tradição letrada do Ocidente.[3] Leitor multilingüe,

incansável e metódico, partiu *very advisely* do seu – e nosso Pai de Todos –, Aristóteles, saudou e desnudou os belos fantasmas do platonismo, passou reverente pela nata da sabedoria escolástica de Sto. Tomás de Aquino a Leibniz, aportou a Schelling e a Husserl, estes dois gigantes modernos, para chegar de olho aberto a Kurt Gödel e a Éric Weil, pelo que me pareceu perceber. *Per strada* circunvolteou sabiamente seja o *pot-pourri* liliputiano dos hoje inúmeros e celebrados *philosophes*, seja o etéreo campo minado do guénonismo, sem pisar-lhes a uns e outros seus explosivos ovos de cobra, *thank God*! Resta que nada disto é aceitável, menos ainda familiar, ao nosso encruado marxismo universitário, como se vê. Como se tem visto, tal receita é própria antes ao recebimento de aspas aposto ao seu justíssimo título de filósofo, muito mais merecido que aos diplomas, PhDs, cátedras, honrarias, subvenções e sabujices de nosso perigosíssimo *establishment pensante*; ou antes, *pendante*, neologismo *de rigueur* ante tantas pedânticas pendências e dependências das infindáveis listas de importações canonizadas.

É que, como toda verdadeira vocação filosófica, a de Olavo de Carvalho é incompatível com o alinhamento compulsivo (e repulsivo) a que nos vêm acostumando por aqui os donos de *cátedras et caterva*. Os tremeliques de *Mademoiselle Rigueur*, tão ao gosto da fábrica de esterilidades diplomadas com sede à Rua Maria Antônia, São Paulo, SP, se por um lado desencorajaram de munir-se de títulos prestigiosos aquele que dentre nós hoje possui talvez o intelecto mais corajosamente individual entre seus pares, acabou por avisá-lo sobre o que de fato valia o que perdeu. Sem dúvida a circunstância dessa solidão defensiva e profilática o terá, *not least*, ajudado a balizar justamente o terreno minado da autocastração por timidez, subserviência ou simplesmente descaro, tão patentes em nosso incipientíssimo e prudentíssimo *intellectual output*. Nesse empolado contexto, sua fulgurante crítica do binômio Epicuro-Marx é pura heresia, anátema, suicídio. Mas a quem lhe importaria alongar a sobrevida na cidade dos mortos, dos zumbis, dos hipnóticos hipnotizados? O suicídio – em termos acadêmicos – de Olavo de Carvalho, patenteado uma vez mais neste livro imperdoável, soa-me como o clarim de uma adiada e temida ressurreição da independência crítico-filosófica da nação.

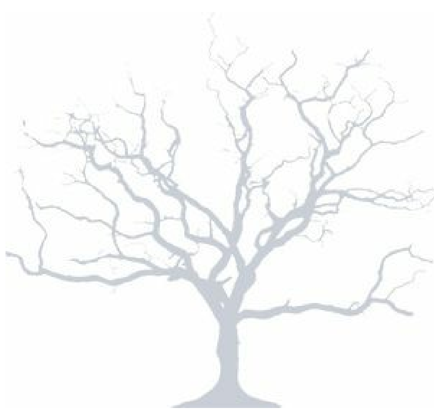
Com esta sua rigorosa e instigante investigação de aflições – mais um livro do campineiro fora dos eixos segundo os importadores das fórmulas da invenção da roda –, Olavo de Carvalho volta a nos dizer em alto e bom som: basta de sestas à sombra da utopia e do marasmo mental, são mais que horas de acordar para cuspir... e pensar! Quanto a mim, que onde deixei um país encontrei trinta anos depois um acabrunhante acoplamento de pedantaria e *show business*, a alegre festa no velório acaba – uma vez mais! – com este admirável livro, nosso retrato assustador, *O Jardim das Aflições*. Que os mortos enterrem seus mortos: sai da frente, leitor...

RIO DE JANEIRO, JULHO DE 1995.

---

2 Em 2007, a É Realizações (São Paulo) publicou *A dialética simbólica: estudos reunidos,* que contém também a teoria sobre *Os gêneros literários: seus fundamentos metafísicos,* o estudo *Símbolos e mitos no filme "O silêncio dos inocentes"* e outros estudos críticos – NE.

3 E não é só no Brasil que a decadência das universidades acaba por revalorizar o autodidatismo: "A todos os meus melhores alunos de graduação eu digo para não cursarem pós-graduação. Façam qualquer outra coisa, garantam a sobrevivência do jeito que for, mas não como professores universitários. Sintam-se livres para estudar literatura por conta própria, para ler e escrever sozinhos, porque *a próxima geração de bons leitores e críticos terá de vir de fora da universidade"* (Harold Bloom, "Harold Bloom contra-ataca", *Folha de São Paulo,* 6 de agosto de 1995).



LIVRO I

PESSANHA

CAPÍTULO 1

A NOVA HISTÓRIA DA ÉTICA

§1 Introdução – O que Epicuro veio fazer aqui, ou: Biografia deste livro.

> "*It is strange to find that, here and in other parts of South America, men of undoubted talent are often beguiled by phrases, and seem to prefer words to facts*" – JAMES BRYCE.[4]

Um escritor educado, como um bom convidado à mesa, não deve ir logo de entrada falando de si mesmo. Transgrido aqui as boas maneiras por necessidade intrínseca do assunto, que não obstante consiste — posso garantir — em coisas cuja relevância transcende infinitamente a pessoa do autor.

A necessidade a que me refiro provém do seguinte: este é, dentro de certos limites, um livro de filosofia, e uma tese filosófica pouco significa se amputada das razões que a ela conduzem e das motivações geradoras da pergunta a que responde. Daí a conveniência de garantias preliminares contra um duplo equívoco possível: de um lado, o leitor pode acolher ou repelir a tese em abstrato, no ar, sem saber a que coisas e seres se refere na vida deste mundo; de outro, pode rejeitar de cara a formulação mesma da pergunta, sem tomar o cuidado de seguir até o fim o fio dos argumentos onde se manifestará, só então, o seu verdadeiro sentido.

Contra o primeiro desses equívocos, devo advertir que as opiniões expressas no começo são apenas um começo; que aceitá-las ou rejeitá-las *in limine* é impedir-se de entender aonde levam; que o leitor, ao tomar posição pró ou contra logo nas primeiras páginas — ou, pior ainda, ao fundá-la numa impressão do momento —, estará se enganando a si próprio, tomando este livro como expressão de opiniões prontas, quando ele é, como há de ver quem o leia até o fim, substancialmente uma *investigação*; investigação que, do meio para diante, toma de fato um rumo bem diverso daquele que parecia anunciar no começo.[5]

Mas contra o segundo dos males mencionados só cabe o recurso de contar os fatos, de expor a situação real e vivida de onde a pergunta emerge. No caso deste livro, isso é absolutamente obrigatório: os acontecimentos que o sugeriram determinaram as condições em que foi escrito — as quais, portanto, fazem parte do assunto.

Digo então que o miolo destas páginas redigi numa só noite de maio de 1990, sob o impacto da aversão que haviam despertado em mim as palavras de José Américo Motta Pessanha, ouvidas algumas horas antes numa conferência sobre Epicuro no ciclo de *Ética* que a Secretaria Municipal de Cultura promovia no Museu de Arte de São Paulo. Isto projetará talvez a imagem de um fanático, a espumar de cólera ante a opinião adversária. Mas não foi nada disto. O que Pessanha suscitara em mim não fora uma discordância, fanática ou razoável, indignada ou mansa. Fora uma perturbação da alma, uma decepção, uma tristeza desesperançada, uma agitação soturna carregada de maus presságios. Meras opiniões não produzem este efeito. O título prometia "delícias",[6] mas ali eu só encontrara pesares e aflições. O Jardim de Epicuro parecia-se estranhamente com o Jardim das Oliveiras.

Cheguei em casa pela meia-noite e, não conseguindo pegar no sono, varei a madrugada anotando objeções e protestos que, contra minha vontade consciente de adormecer e esquecer, não cessavam de brotar da minha mente como reações de um organismo febril à invasão de uma toxina. Era isto,

precisamente: as frases de Pessanha eram um entorpecente, que entrava pelos ouvidos da platéia, envenenava os cérebros, movia o eixo dos globos oculares, fazendo ver tudo diferente do que era, num giro louco da tela do mundo. Um público de quinhentas pessoas submetera-se à intoxicação com sonsa alegria, numa deliqüescência mórbida, como crianças a seguirem um novo flautista de Hamelin, sugestionadas pela voz melíflua, pelo jogo de imagens que dava às lorotas mais óbvias um intenso colorido de realidade. Puro feitiço, no melhor estilo Lair Ribeiro.

Eu saíra dali em estado de estupor, sem crer no que acabara de presenciar. Em casa, tentando adormecer, via em alucinações as poltronas do MASP lotadas de zumbis sem olhos. Saltava da cama com a cabeça fervilhando. Tudo o que a platéia não quisera ver parecia ter se condensado no meu subconsciente, exigindo vir à tona. Querendo ou não, eu me tornara o sintoma denunciador de uma neurose coletiva.

O que mais me impressionava, na trama de erros tecida por Pessanha, era a sua densidade. Não havia ali uma única brecha por onde pudesse se introduzir uma discussão inteligente. Cada palavra parecia calculada para desviar a atenção do ouvinte, impedi-lo de olhar o assunto de frente, fixá-lo num estado de apatetada passividade ante o fluxo de sugestões, hipnotizá-lo e arrastá-lo delicadamente pela argola do nariz até uma conclusão que ele já não estaria mais em condições de julgar e à qual se curvaria com um sorriso de felicidade bovina e um mugido voluptuoso. O grumo compacto de absurdidades exalava uma radiação debilitante sobre as inteligências, produzia a acomodação progressiva a um estado de penumbra, de lucidez diminuída, até que, perdida toda vontade de enxergar, a alma da vítima se amoldasse às trevas como num leito fofo, aspirando o adocicado perfume do esquecimento.

Não sei se me faço compreender. Há uma grande diferença entre o doutrinador que mete simplesmente na cabeça das pessoas uma idéia errada e o feiticeiro que as adoece, debilitando suas inteligências para que nunca mais atinem com a idéia certa. O primeiro comanda um exército de palavras, que podem ser enfrentadas com palavras. O segundo exerce uma ação quase física, produzindo feridas num estrato profundo que os meros argumentos não atingem. Feridas insensíveis, que só começarão a doer quando for tarde para curá-las — e quando a lembrança de sua origem estiver demasiado apagada para que se possa identificar o rosto do agressor.

“Discordar”, mesmo com veemência fanática, seria aí tão descabido quanto tentar deter um assaltante à força de citações do Código Penal. A ação do feiticeiro passa ao largo da consciência, como uma neurose, um vício, uma droga; ela salta por sobre a mente, remexe os órgãos dos sentidos, move tendões e músculos, instaura novos reflexos involuntários; ela se esquiva ao olhar humano e vai exercer seu domínio diretamente sobre o macaco residual que habita em nós; ela não pode ser desfeita pela persuasão racional.

Saí dali enjoado como um autêntico careta sai de uma festinha de embalo. Não que nunca tivesse visto coisa igual. Vira muitas, mas somente produzidas por feiticeiros confessos, por profissionais da dominação psíquica, no recesso de seitas obscuras que não se adornavam do prestígio da autoridade acadêmica nem se abrigavam sob a proteção do Estado. Vira-as também em demonstrações de hipnose, de Programação Neurolingüística, de técnicas psicológicas que, reduzindo o cérebro humano a uma passividade vegetal, ao menos não proclamavam, com isto, estar lhe transmitindo cultura, autoconsciência, juízo crítico. O que me espantava era que esse gênero de manipulação, próprio somente para o tratamento de doentes mentais inacessíveis à comunicação consciente, ou

então para usos perniciosos e ilícitos, tivesse deixado o recinto das clínicas psiquiátricas e das seitas ocultistas, para ser empregado por acadêmicos como um sucedâneo da transmissão de idéias. Eu estava consciente, doloridamente consciente do declínio intelectual brasileiro, da debacle do ensino universitário, mas nunca imaginara que a coisa pudesse baixar a esse ponto. Supunha que a redução do pensamento à tagarelice ideológica fosse o limite inferior da decadência, consolava-me com aquelas palavras que as avós sempre dizem quando a gente despenca da bicicleta: "Do chão não passa". De súbito, o chão se abrira: pelas mãos de Pessanha, o público era convidado a mergulhar num abismo de inconsciência, na treva sem fim de um definitivo adeus à inteligência.

Eu nunca tinha visto José Américo Motta Pessanha. Mas conhecia sua fama e havia notado nela um traço peculiar: seus ouvintes saíam fascinados, tecendo ao conferencista os maiores elogios, mas se mostravam incapazes de dar qualquer noção clara do que ele dissera. Guardavam uma impressão difusa, intraduzível em palavras, envolta num halo de prestígio místico. A alguns objetei que o mesmo acontecia aos ouvintes de Hitler, mas em resposta recebi aquele sorriso de condescendência desdenhosa com que o detentor de um segredo beatífico marca a distância que o separa do profano. Apaziguei minhas inquietações explicando essa reação como esnobismo do público, sem suspeitar que ela pudesse fornecer algum indício quanto ao caráter do orador. Imaginei apenas que fosse um sujeito abstruso, a quem a platéia indenizava com tanto mais fartura de aplausos levianos quanto maior a quota de compreensão que lhe sonegava. Nada, mas absolutamente nada, me fazia antever o que encontrei no MASP.

Não consegui conciliar o sono. Após cinco tentativas falhadas, assumi que era um sintoma vivo e me encaminhei ao divã mais próximo — a máquina de escrever — para verbalizar os conteúdos neuróticos que a magia de Pessanha injetara em meu cérebro. Como sempre acontece em tais situações, verbalizá-los foi o bastante para exorcizá-los, desfazer o macabro encantamento, recuperar o senso do real momentaneamente entorpecido pelas artes de um feiticeiro. Esse exorcismo constitui duas quintas partes do presente livro, onde, ao fio dos argumentos de Pessanha, examino a filosofia — ou seja lá o que for — de Epicuro, de modo a curar-me dela para sempre.

Na noite seguinte, li o manuscrito para uma roda de amigos e o guardei, tencionando dar-lhe mais tarde uma forma final e remetê-lo a Pessanha, com o convite para uma réplica, se lhe interessasse, antes da publicação em livro.

Imprevistos e correrias de uma vida anormalmente repleta deles impediram-me o retorno a este trabalho, que ficou jazendo, interminado e tosco, no fundo de uma gaveta, e me acompanhou em uma mudança de cidade e cinco mudanças de casa. Ocupações variadas desviaram-me para outros assuntos. Larguei Epicuro, esqueci Pessanha. No fundo, era o que eu queria.

Foi só em fins de 1992 que, cogitando as razões da súbita e inusitada popularidade adquirida pela palavra "ética", me dei conta do papel que tivera aquele ciclo de conferências na preparação discreta de acontecimentos que depois iriam avolumar-se e desabar sobre o país como uma tempestade. Ele fora um sinal de largada, quase inaudível, da campanha pela "Ética na Política".

Tive então um impulso de retomar este trabalho. Mas, na maçaroca de papéis que trouxera de São Paulo comprimida em cinqüenta e tantas caixas, não pude encontrar o manuscrito.

Nos meses seguintes, o curso dos eventos políticos tomou um rumo imprevisto e, para mim, esclarecedor. A campanha da "Ética", que começara como um amplo movimento de conscientização moral, empenhado em desarraigar da nossa mentalidade política alguns vícios seculares, foi

estreitando cada vez mais seus objetivos, até concentrá-los num alvo único e imediato: a retirada do Sr. Fernando Collor de Mello da Presidência da República. Alcançada esta meta, a campanha festejou o evento como se ele tivesse dado plena satisfação aos seus anseios, como se as mais profundas exigências morais da nação tivessem sido cabalmente saciadas mediante a simples remoção daquele infausto mandatário.

Meditando os eventos à luz do preceito de Hegel, segundo o qual a essência de uma coisa é aquilo em que ela enfim se torna, achei então que a destruição política do Sr. Collor de Mello, e a conseqüente ascensão das esquerdas à posição dominante, tinham sido realmente os únicos objetivos da campanha, que não começara propondo metas tão gerais, amplas e profundas, senão para melhor atingir o alvo particular, estreito e raso que lhe interessava. É verdade que *tout commence en mystique et finit en politique*, mas o espantoso, no episódio, era a desproporção entre a quantidade de *mystique* que se mobilizara e a mesquinhez do seu resultado político. Uma campanha de escala nacional que se apoia numa retaguarda filosófica, apela a todas as forças intelectuais da civilização, convoca as luzes dos sábios do passado e se dá todos os ares de uma revolução cultural só para eliminar um adversário político ou meia dúzia deles, é realmente um daqueles casos em que o excesso de chumbo só faz ressaltar pateticamente a míngua de passarinhos. Governantes muito mais poderosos que o Sr. Collor, Estados, regimes, reinos e impérios tinham sido derrubados com muito menos investimento intelectual. Mais tarde, quando a campanha voltou à carga, desta vez contra deputados e empreiteiras, a "ética" que se reivindicava assumiu de vez sua verdadeira natureza de mero impulso de vingança política voltado contra alvos descaradamente seletivos.[7] Tudo isso é muito normal em política, onde cada facção procura sempre se arrogar o monopólio do bem. O estranho era que a inaudita mobilização da classe intelectual não desse à campanha nem mesmo um arremedo de rigor, de seriedade, de autoconsciência moral; que a farsa de uma ética reduzida a grosseiras expressões de ressentimento parecesse contentar a todos os cérebros incumbidos, em princípio, de ser exigentes consigo mesmos. Aparentemente, os *âncoras* de TV tinham se tornado guias e orientadores da intelectualidade mais pomposa e autoritária, que se deixava guiar ao som de *slogans*, com festiva credulidade, como se a destruição de seus desafetos políticos valesse a abdicação de toda inteligência crítica. Amigos com quem comentei o caso explicavam-no pelo revanchismo: como macacos a espancarem a onça morta, os esquerdistas buscavam uma compensação por duas décadas de humilhações, perseguindo os remanescentes de uma ditadura que não tinham conseguido vencer e que só se desfizera, enfim, por vontade própria. Mas a explicação, embora parcialmente verdadeira, não me satisfazia. O revide era tardio demais, os inimigos já estavam quase todos mortos ou esquecidos, e os militantes da moral não relutavam em recrutar para suas tropas notórios servidores dos governos militares, como o senador Jarbas Passarinho. Não era possível que, decorrido tanto tempo, o desejo de vingança ainda tivesse força bastante para obnubilar todas as inteligências, para atirar ao limbo as exigências mais comezinhas do amor à verdade, em troca de resultados políticos de valor duvidoso. Estávamos, enfim, diante de um fenômeno estranho, cuja singularidade, no entanto, parecia escapar inteiramente àqueles mesmos que o protagonizavam.[8] E — conjeturei então — talvez fosse possível encontrar, na esquisitice geral do ambiente pátrio, um princípio de explicação para aquilo que eu vira no MASP.

Diante dessa expectativa, não pude mais adiar a retomada deste trabalho. Revirando de novo meus papéis, agora com o empenho investigativo de um "araponga" do PT, localizei o manuscrito e fiz-lhe os acréscimos que àquela altura me pareciam necessários.

Nada alterei nele em substância. Apenas mudei um pouco a ordem, acrescentei os livros finais e este começo. Toda a parte inicial — do *§2* ao *§17* — é o texto de 1990, cortado de excrescências, aumentado de esclarecimentos indispensáveis e melhorado — espero — nos detalhes da expressão. Algumas correções foram bem minuciosas, mas deixaram inalterado o sentido do conjunto. Acrescentei também muitas, muitas notas de rodapé. Muitas e longas. Notas de rodapé são uma das mais amáveis invenções humanas. Além da sua função moral de testemunharem o justo reconhecimento de um escritor para com seus fornecedores de material; além da economia que nos facultam ao abreviar um argumento mediante saltos que a indicação de um mero título preenche; além da aparência verdadeira ou falsa de probidade científica de que revestem o conteúdo de um livro; além do benefício pedagógico de abrirem para o leitor um leque de estudos complementares; além mesmo do inegável deleite psicológico que um autor pode tirar da ostentação erudita, além de todas essas coisas apreciáveis e reconfortantes, elas nos dão algo ainda melhor. Elas representam, dentro do corpo de um livro, as sementes de outros tantos livros possíveis, as linhas de investigação que tiveram de ser abandonadas para que o livro pudesse chegar a um ponto final. Abandonadas mas não desprezadas. Sua presença nas notas manifesta a confissão de que este não é o único nem o melhor dos livros possíveis sobre o seu assunto. O mesmo autor deste, daqui de onde fala ao distinto público, pode agora mesmo vislumbrar em pensamento outros tantos melhores. Mas escrever, por ora, só pôde escrever este.

Hoje surpreendo-me de ter podido escrever tanto numa só noite. Mas, pensando bem, não poderia ter sido de outra forma. A fala de Pessanha era tão cheia de subentendidos, de intenções veladas, de mensagens camufladas para uso dos *happy few*, que, mais que contestá-la, era preciso desvendá-la, mostrar toda a cosmovisão que ela trazia de contrabando por baixo do sentido explícito das palavras. Como esta cosmovisão, por sua vez, convocava reforços de eras pretéritas para dar apoio a uma política do presente, não se poderia elucidá-la sem ampliar formidavelmente o círculo das investigações, com muitas idas e vindas entre a superfície da política atual e as camadas mais profundas de uma antigüidade quase esquecida. Tão vasta era a área das implicações, que arriscaria perder de vista a forma do seu conjunto quem se aventurasse a percorrê-la aos poucos, alguns metros por dia. Para fazer face à influência difusa e embriagante que as palavras de Pessanha espalhavam no ar como um *spray*, era preciso um sobre-esforço de compactação, que espremesse numa área limitada e visível a multidão variada de fantasmas evanescentes. Não creio que isto se pudesse fazer senão tudo de uma vez, num lance súbito de espadachim ou de pintor *zen*, para conservar, na multiplicidade dos temas e dos planos de abordagem, a unidade de uma intuição simultânea.[9]

***

A notícia da morte de José Américo Motta Pessanha, ocorrida no início de 1993, mas da qual só tomei conhecimento muito depois, não alterou em nada minha disposição de publicar este livro, já pronto, na parte que a ele mais de perto se refere, desde 1990. Sustentam essa minha decisão três razões. A primeira é que, apesar da veemência com que contesto aqui as idéias de Pessanha, nada digo contra sua pessoa, nem poderia fazê-lo se quisesse, por ignorar tudo a respeito. A segunda é que a morte de um filósofo não torna verdadeiras as idéias falsas que tenha defendido, nem exime do dever de contestá-las, para defesa e esclarecimento dos vivos, quem não tenha podido fazê-lo em vida dele. A terceira é que aquilo que possa ter havido de maligno na influência de Pessanha sobre o

público não veio dele enquanto indivíduo, mas enquanto membro atuante de um grupo; grupo este que continua vivo e passa bem.[10]

Quanto ao tom, o deste livro é às vezes de uma franqueza que destoa, reconheço, em debates letrados, pelo menos na *media luz* da hipocrisia que se tornou o padrão oficial da linguagem educada nacional. Mas não se trata aqui de discutir idéias, de confrontar na serenidade de uma comum devoção à ciência várias imagens da realidade, para encontrar a melhor. As idéias, para certas pessoas, não são imagens da realidade: são poções mágicas, de que se servem para enfeitiçar o público e colocá-lo a serviço de fins com que, lúcido e informado, ele não se prestaria a colaborar de maneira alguma. E um feitiço não se discute no plano teórico: um feitiço desfaz-se, mediante a exibição dos chumaços de cabelos e dos retalhos de roupas da vítima, que o feiticeiro, em furtiva incursão, escondeu entre restos de cadáveres. Não se trata, portanto, de refutar argumentos errôneos, emitidos com a inocência de uma equivocada busca da verdade. Trata-se, como em psicanálise, de desenterrar velhas mentiras esquecidas, de desocultar intenções que chegam a ter algo de sinistro, de revelar o mal para que pereça exposto à luz, amputado da escuridão que o alimentava e protegia. Não faço este trabalho com prazer. Faço-o por uma obrigação interior, da qual fugi o quanto pude, como o testemunha o atraso deste livro em relação aos fatos que o motivaram. Faço-o com resignada boa vontade, mas não consigo esconder a repugnância que sinto ao lidar com esse gênero de materiais. Algumas expressões mais fortes, que emprego no texto, espero que me sejam perdoadas como naturais desabafos de um homem que tem de falar sobre o que preferiria esquecer.

Alguns leitores talvez digam que dei uma importância desmesurada a um acontecimento superficial e passageiro: a refutação de uma simples conferência não requer todo um livro. A objeção não seria de todo despropositada, se este livro tomasse a conferência de Pessanha por seu objeto, e não por simples ocasião e sinal para mostrar, num giro por dois milênios de história das idéias, o círculo inteiro das condições remotas que a possibilitaram, e das quais ela extrai toda a significação que possa ter para além das miudezas políticas que constituem sua motivação imediata. *Essas condições é que são o tema do livro*. Um evento de porte bem modesto pode tornar-se assim elucidativo do movimento maior da História, quando nele se cruzam de maneira identificável as forças que se agitam à superfície do dia e aquelas que vêm, num esgueirar soturno, desde o fundo dos séculos. Um escritor cujo nome não me ocorre sugeriu, para simbolizar o cúmulo da insignificância, a altercação de dois velhinhos num asilo. Esqueceu-se de dizer que o núcleo do enredo d*'A Montanha Mágica* de Thomas Mann, livro que condensa todo o drama das idéias do século XX, não passa da altercação entre dois velhinhos — Naphta e Settembrini — no asilo de tuberculosos em Davos. E Perez de Ayala fez dos bate-bocas entre dois velhinhos de miolo mole — *Belarmino y Apolonio* — o resumo da universal altercação; no fim os velhinhos fazem as pazes... ao reencontrar-se num asilo. Como se vê pelo exemplo dessas belicosidades geriátricas, aquilo que pouco significa por si mesmo pode significar muito pelas causas que revela. No fim deste livro o leitor verá como o personagem dos primeiros parágrafos terá se tornado pequeno — o eco débil e longínquo que repete às tontas, na periferia da História, a cantiga milenar do engano.

De outro lado, o hábito brasileiro de olhar as manifestações culturais como um adorno supérfluo impede de enxergar as tremendas conseqüências práticas que as idéias filosóficas, mesmo difundindo-se apenas num estreito círculo de intelectuais, podem desencadear sobre a vida de milhões de pessoas que nunca ouviram falar delas e que, se ouvissem, não as compreenderiam. Ora, nada se parece mais a um adorno exterior, a um inócuo passatempo botânico de nefelibatas, do que

uma conferência sobre o Jardim de Epicuro no estilo floreado de Motta Pessanha. No entender do superficialismo brasileiro, só mesmo a um doido varrido como eu ocorreria ver ali algo de mortalmente sério e perigoso. Mas, por olhos doidos ou sãos, o que vi estava lá, escondidinho e letal sob as flores. Posso provar isto, mas não vou fazê-lo na *Introdução* porque o faço no restante do livro.

Para liquidar de vez com a objeção, permito-me citar o único autor do qual posso me gabar de ter lido tudo quanto escreveu, e pelo qual nutro uma certa estima mista de melancolia e decepção: eu mesmo. "Uma lei constitutiva da mente humana — disse esse autor em *A Nova Era e a Revolução Cultural* — concede ao erro o privilégio de poder ser mais breve do que a sua retificação".

Ademais, como o leitor verá sobretudo nas últimas páginas, este livro não se limita a desfazer um ou vários erros, mas aponta, positivamente, a direção onde devem ser buscadas as verdades que eles renegam e renegando encobrem. Há aqui os esboços de uma interpretação global da história cultural do Ocidente moderno, que seria talvez melhor apresentada se em forma sistemática e fora de qualquer contexto polêmico. Essas idéias são a origem primeira e a meta do trabalho, que somente pelo valor ou desvalor delas admite ser julgado, e não pela importância muita ou pouca dos fatos, locais e momentâneos, que deram ocasião e pretexto ao seu aparecimento.

***

Ainda um pedido. Que o tom deste livro, e sobretudo o fato de ser esta já a minha terceira obra de combate,[11] não levem ninguém a conclusões precipitadas sobre o temperamento do autor, sujeito pacífico e tolerante até o limite da paspalhice. É que a crítica, segundo dizia John Stuart Mill, é a mais baixa faculdade da inteligência, e na ordem de publicação dos meus escritos preferi começar de baixo, da ruidosa atualidade, reservando as partes mais altas e serenas para melhor ocasião, e deixando-as mostrar-se apenas, por agora, sob a forma de apostilas de meus cursos privados, enquanto as idéias amadurecem e se revestem de uma forma verbal melhor.[12] Meus alunos podem atestar que a polêmica está longe de constituir o centro dos meus interesses. Também declaro peremptoriamente que não tenho a menor ilusão de influenciar no que quer que seja o curso das coisas, que vai para onde bem entende e jamais me consulta (no que aliás faz muito bem). Meu propósito não é mudar o rumo da História, mas atestar que nem todos estavam dormindo enquanto a História mudava de rumo. Não escrevi este livro pensando em seus efeitos políticos possíveis, mas simplesmente em esclarecer um pequeno círculo de amigos e leitores que desejam ser esclarecidos e me julgam capaz de ajudá-los nisso.

Nem mesmo pretendo mudar a opinião de quem goste da sua. Hoje em dia as pessoas criam opiniões como animais de estimação, sucedâneos do afeto humano. Quanto às minhas, trato-as a pão e água, ginástica sueca e chibatadas, levando muitas delas à morte por definhamento, a outras estrangulando no berço ou esmagando-as a golpes de fatos que as desmentem: fico com as que sobrevivem. Não posso recomendar esse regime às almas sensíveis, mas desconheço outro que possa nos colocar na pista da verdade, supondo-se que a desejemos. E se aqui submeto idéias alheias a esse tratamento impiedoso, é porque algumas delas já foram minhas — e, como disse Goethe, contra nada somos mais severos do que contra os erros que abandonamos.

§2 As conferências no MASP

Na gritaria geral contra a falta de ética, ergueu-se finalmente a voz da filosofia para clarear as idéias do povo e indicar à nação o caminho do bem.

É da tradição os filósofos abandonarem o silêncio da meditação para ir discursar às gentes, nas horas de escândalo e ruína. Sócrates ia pelas praças cobrando os direitos da consciência, aviltada pelos abusos da retórica. Leibniz, chocado com a guerra entre cristãos, clamava pela união das igrejas. Fichte, do alto de um caixote de beterrabas, convocava os alemães à defesa da honra nacional pisoteada pelo invasor. Não é de hoje que a filosofia assume o encargo de guiar o mundo, quando ele, desorientado e perplexo, já não consegue se guiar por si mesmo.

Tão necessários são os filósofos nessas horas, que, não havendo nenhum à mão, as nações nomeiam filósofos honorários, ou, em terminologia mais moderna, *biônicos*. Foi assim que surgiu o termo *philosophes*, que, grifado ou entre aspas, designa os ideólogos da Revolução Francesa. A diferença é simples: um filósofo busca a explicação do real segundo a sua própria exigência de veracidade e segundo o nível alcançado por seus antecessores; um *philosophe* busca explicações na estrita medida do mínimo que o mundo exige daqueles a quem segue. Discursando do alto de um caixote de beterrabas, ambos podem fazer igual efeito, pois a diferença está num plano acima do que o público enxerga. Para este, Voltaire é filósofo tanto quanto Leibniz ou Aristóteles.

No caso brasileiro, a incumbência de figurar no papel de consciência filosófica nacional foi atribuída ao grupo de professores universitários que orbita em torno de Marilena Chauí, titular da Secretaria Municipal de Cultura, organizadora do ciclo de *Ética* do MASP e, *last not least*, autora de um premiado *Convite à Filosofia*, onde são servidas aos convidados algumas lições preciosas, como por exemplo a de que na lógica de Aristóteles “o acidente é um tipo de propriedade” – mais ou menos o equivalente a dizer que na geometria de Euclides o quadrado é um tipo de círculo.

Vejamos o que a consciência filosófica nacional, assim representada, pôde fazer para reconduzir ao bom caminho da ética uma nação perdida.

***

O intuito declarado dos organizadores do curso era triplo: dar um esboço cronológico das principais doutrinas éticas, lançar luz sobre a questão da falta de ética no país e popularizar o debate a respeito, abrindo-o para um público de quinhentos e tantos leigos. A seleção dos temas e o conteúdo das conferências terminaram por desmentir os dois primeiros objetivos e anular o terceiro.

Em todo debate científico ou filosófico, a compreensão de uma nova tese depende do conhecimento do estado da questão. *Status quæstionis* — termo da retórica antiga — é o retrospecto das discussões até o presente, com a criteriosa discriminação dos tópicos abrangidos e por abranger, das teses consensualmente admitidas e das que continuam em litígio. Quem fale aos leigos sobre um assunto da sua especialidade está implicitamente obrigado, pela ética da vida intelectual quando tem, a oferecer-lhes, como fundamento primeiro da argumentação, um sumário do estado da questão no consenso dos estudiosos. Opiniões próprias, novas ou divergentes que o orador acaso tenha a apresentar só poderão ser compreendidas e discutidas com proveito se forem vistas no quadro desse consenso, mesmo que dele divirjam e sobretudo quando divergem, porque toda divergência diverge *de* alguma coisa e só no confronto com ela adquire sentido; Benedetto Croce dizia que só se compreende um filósofo quando se sabe “contra quem ele se levantou polemicamente”. Se porém o especialista, o professor, o homem investido de autoridade acadêmica apresenta sua opinião solta,

isolada, sem os nexos que a ligam positivamente ou negativamente ao consenso e à tradição, o público leigo fatalmente a tomará como se fosse ela mesma a expressão desse consenso, e dará às palavras de um só indivíduo — ou do grupo que ele representa — o valor e o peso de uma verdade universalmente admitida pelos homens cultos.

É também um preceito elementar do método científico não apresentar uma teoria nova sem provar primeiro que as anteriores não bastam para explicar os fenômenos de que trata. É um meio de evitar a proliferação de teorias inúteis. Desse preceito, que é válido também em filosofia, decorre uma norma prática: as novas teorias é que devem apresentar suas razões contra as velhas, e não estas contra aquelas. Como num duelo, cabe ao desafiado a primazia na escolha das armas. Dessa norma, por sua vez, flui a obrigação de ética pedagógica a que me referi: toda teoria nova, quando apresentada a um público leigo, deve ser mostrada como tal, recortada e contrastada sobre o pano de fundo do consenso que ela confirma ou desmente. Nunca deve ser exibida sozinha, ocupando todo o espaço e fazendo as vezes do consenso. Quem assim a empregue estará se aproveitando da ignorância alheia para fazer-se de autoridade.

Não deveria ser preciso fazer tais recomendações a pessoas tão cheias de consciência ética que, não conseguindo mais contê-la em si, sentiram o urgente impulso de derramá-la sobre toda a nação, ou pelo menos sobre quinhentas cabeças. Mas a versão que o ciclo apresentou da história das idéias éticas é bem diferente daquela a que o público teria acesso caso se dirigisse a qualquer das histórias da filosofia que circulam em formato de livro. É uma versão peculiar — alternativa, digamos — que tem todo o direito de ser defendida contra o consenso, mas não tem o direito de posar em lugar dele perante um público que o desconhece.

Por exemplo, o capítulo referente à filosofia grega resumiu-se a duas conferências: a de José Américo Motta Pessanha sobre Epicuro, que em detalhe comento mais adiante, e a da convidada francesa, Nicole Loraux (aliás excelente), sobre os sentimentos éticos na tragédia grega. Epicuro, no consenso quase universal, não é propriamente um filósofo menor, mas alguma coisa menor do que um filósofo. Veremos adiante. E a tragédia grega, como obra de arte, carregada ademais de obscuros simbolismos arcaicos, admite muitas outras interpretações éticas que não somente aquelas destacadas por Nicole Loraux (que seria, creio eu, a última a negá-lo). No fim das contas, o pensamento ético grego ficou ali reduzido ao filete escasso e marginal do epicurismo e a um vago e misterioso "sentimento" coletivo escoado entre os versos de Sófocles, Ésquilo e Eurípides. Nem uma palavra sobre Platão, Aristóteles ou o estoicismo: sobre os três sistemas completos que constituíram o essencial da herança moral grega às civilizações européia e islâmica.

Ninguém nega aos organizadores do ciclo o direito de reinterpretarem a História o quanto queiram. Nem mesmo o de desfigurá-la em nome de uma teoria qualquer, alterando a hierarquia dos fatos e as proporções dos valores, removendo para um canto os nexos principais articuladores do conjunto e puxando para o centro um detalhe qualquer de sua preferência, por insignificante e banal que seja. Apenas se pede, a quem assim proceda, a fineza de declarar de antemão seu propósito de apresentar uma versão nova e heterodoxa da História, e não "a" História, em sentido corrente. Uma história da ética grega que eleve Epicuro ao primeiro plano em lugar de Platão e Aristóteles não tem como evitar, no mínimo, o rótulo de extravagante. Mas cometer extravagâncias com o ar inocente de quem procede segundo a praxe mais rotineira é aquilo que, na ética popular, recebe o nome de *cara-de-pau*. E nada mais confortável para um cara-de-pau do que poder contar com a sonsa aprovação de

uma platéia novata, incapaz de atinar com a extravagância do seu procedimento. Aí, ao abrigo de todo olhar de censura, ele se espalha: deita e rola.

Rolando, rolando, o cabotinismo elevado a princípio historiográfico foi cair num descalabro ainda pior ao tratar da filosofia medieval: espremeu-a toda, com seus quase mil anos de História, numa só conferência, e mesmo aí só a abordou, com seletividade feroz, por um único e privilegiado aspecto, tomado assim, pela massa crédula dos ouvintes, como a quintessência do assunto. Que aspecto foi esse, tão especial? A moral agostiniana da autoconsciência? A ética tomista da escolha razoável? A pedagogia moral de Hugo de S. Vítor? O indeterminismo moral de Duns Scot? Nada disso. Nenhum desses tópicos nem dos muitos outros em que se subdivide a ética medieval nos livros de História da Filosofia foi considerado significativo o bastante para representar, no MASP, a essência da Idade Média. O tema ali encarregado de figurar como amostra suprema do pensamento medieval foi... o tribunal da Santa Inquisição!

Historicamente, é um *quid pro quo*. Instaurada oficialmente em 1229, "essa instituição — como frisou Alexandre Herculano — nasceu débil e desenvolveu-se gradual e lentamente".[13] Seu período de atuação mais intensa, que a revestiu da imagem sangrenta que tem para nós hoje, só começa a partir de 1400: em pleno Renascimento. As fogueiras da Inquisição continuaram depois a arder pela Idade Moderna a dentro, alcançando um máximo de furor nos séculos XVI e XVII. Isto é tão medieval quanto a física de Newton.

Mesmo o século do estabelecimento oficial da Inquisição, o XIII, que não coincide, repito, com o da sua atuação efetiva, já é apenas o finzinho da Idade Média: é o princípio da sua dissolução, com a eclosão das primeiras manifestações de autonomia nacional, das quais a própria disseminação das heresias, causa imediata da abertura do Santo Ofício, é um dos principais sintomas.

Em terceiro lugar, o período de atividade inquisitorial mais significativa já é posterior, de dois séculos, ao fim do ciclo de produção e publicação das principais obras filosóficas medievais, que vai do *Proslogion* de Sto. Anselmo (1070) até as *Reportata Parisiensia* de Duns Scot (1300), passando pelos livros de Pedro Lombardo, Pedro Abelardo, Alexandre de Hales, Guilherme de Conches, Hugo e Ricardo de S. Vítor, Sto. Alberto Magno, Sto. Tomás de Aquino e S. Boaventura.

Para completar, nenhum desses filósofos exerceu qualquer cargo no Santo Ofício nem teve com esta entidade contatos senão episódicos, que não marcaram significativamente o conteúdo de suas obras.[14]

Associar, assim, Idade Média com Inquisição, e sobretudo filosofia medieval com Inquisição, é um descalabro cronológico equivalente a dizer que Fernando Henrique Cardoso foi ministro da Fazenda de D. João VI.

Os *philosophes* do MASP conhecem tão bem ou melhor do que eu todas essas datas, e não podem tê-las trocado por engano. Eles sabem perfeitamente bem que a Idade Média é um bode expiatório das culpas de períodos históricos posteriores, que a sua fama inquisitorial obedece à definição stendhaliana da fama: conjunto dos equívocos que a posteridade tece em torno de um nome. Mas também sabem que essa fama está profundamente arraigada na crendice popular, onde a plantou uma sucessão de obras de ficção de grande sucesso, de *O Poço e o Pêndulo* de Edgar Allan Pöe até *O Nome da Rosa* de Umberto Eco.[15] E, já que o público acredita na lenda, para quê desmenti-la? Por que não tirar proveito dela?

O proveito que se tirou, no caso, foi o de evitar qualquer exame da filosofia medieval, desviando as atenções para um assunto mais truculento, logo, mais vistoso, com a vantagem adicional de que essa filosofia, sem ter sido contestada diretamente ou mesmo discutida, ficou assim rodeada de uma auréola sangrenta. Por automática extensão, a auréola terminou por rodear também o catolicismo de modo geral, a que aquela filosofia se associa intimamente. Em matéria de retórica — a arte de alcançar o máximo de persuasão com o mínimo de argumentos —, foi um *tour de force* admirável: enlamear a reputação do adversário, sem ter precisado sequer mencionar o seu nome.

Mas fica a pergunta: para quê? Com que finalidade um grupo de intelectuais declaradamente empenhados na salvação moral do país se envolve num empreendimento tão comprometedor como esse de contar ao povo uma História da Ética que falta com a ética para poder falsificar a História?

§3 Pessanha e o pensamento ocidental

Uma pista podia ser encontrada, talvez, em José Américo Motta Pessanha, um dos mais destacados membros do grupo. Na escolha das obras que compõem a série *Os Pensadores* da Editora Abril, de que Pessanha fora organizador e editor, já se manifestara, com alguns anos de antecedência, a mesma seletividade deformante que agora inspirava o programa da *Ética*. O mais significativo da filosofia escolástica — Sto. Tomás, Duns Scot, Ockam — fora ali todo espremido num só volume, mais ou menos do mesmo tamanho daqueles concedidos individualmente ao economista John Maynard Keynes, ao antropólogo Bronislaw Malinovski e até mesmo a Voltaire, grande retórico e jornalista que, como filósofo, não pode ser levado a sério.

As distorções não paravam aí: Pessanha achara indispensável dar todo um volume a Kalecki, um economista que não é citado em *nenhuma* História da Filosofia,[16] ao mesmo tempo que omitia Dilthey, Croce, Ortega, Lavelle, Whitehead, Lukács, Jaspers, Cassirer, Hartmann e Scheler. Procurando, na ocasião da edição, explicar-me as razões de escolhas tão bizarras, conjeturei que Pessanha talvez não tivesse desejado ilustrar a História da Filosofia, mas sim a História *das Idéias*. Nesta disciplina, as teorias não se tornam dignas de atenção pelo seu valor intrínseco, mas pela sua repercussão pública, por seus efeitos político-sociais, valham elas o que valham. Aí se explicaria o título da série ("pensador" é um termo mais vago e abrangente do que "filósofo") e também a inclusão de autores menores, como Condillac, Helvétius e Dégerando, típicos *philosophes*.[17]

Mas logo tive de abandonar essa hipótese, visto que a coleção incluía obras que só exerceram influência em círculos bem delimitados, como por exemplo as de Wittgenstein e Adorno, e omitia outras que produziram verdadeiras revoluções, como as de Jung e René Guénon, que arrombaram as portas do Ocidente para a invasão das idéias orientais, ou as de Spencer e Thomas Huxley, que injetaram o evolucionismo nas veias espirituais do mundo. Sem falar, é claro, de Lênin ou Gurdjieff.

Enfim, o leitor d'*Os Pensadores,* se formasse por esta só coleção sua imagem da história do pensamento, acabaria por concebê-la bem diversa daquela que poderia obter em qualquer livro ou curso da matéria (exceto, é claro, o curso da USP, onde impera o grupo de Pessanha).

Para complicar mais ainda o *imbroglio*, a série *Os Pensadores*, num país onde se publicam poucos livros de filosofia[18] e onde as edições estrangeiras só são acessíveis a uns *happy few*, acabou por adquirir uma autoridade comparável à da *Bibliothèque de la Pléiade* ou dos *Oxford Classics*, representando, aos olhos do público, *a* imagem do pensamento universal.

Enfim, o programa da *Ética* não fizera senão prosseguir, em outra escala, a obra de deformação que Pessanha já havia iniciado por conta própria.

Mas ainda sobrava a pergunta: qual o sentido do empreendimento?

Foi só quando ouvi a conferência de Pessanha que pude compreender, retrospectivamente, o princípio a que obedecera a seleção dos livros: Pessanha não havia procurado mostrar o passado, mas moldar o futuro. Não escolhera os livros nem pelo seu valor, nem pela sua importância histórica, mas pela repercussão que ele mesmo pretendia lhes dar. Ele não quisera refletir a História das Idéias na imagem dos textos, mas produzi-la no campo dos fatos. A escolha não refletia um critério teórico, mas a decisão de uma *práxis*. Não se tratava de História, mas sim de estratégia e mercadologia.

O mesmo espírito parecia ter orientado a seleção dos temas para o curso de *Ética*, e por ele pude captar também, retroativamente, a inspiração talvez inconsciente de todos os títulos da série de eventos promovidos pela Secretaria de Cultura: *o olhar* que aquela gente lançava sobre o mundo não refletia a imagem de um objeto, mas projetava sobre ele *o sentido de uma paixão*. O círculo de Pessanha não era uma comunidade científica empenhada em descobrir o real, mas um grupo militante decidido a fabricá-lo.[19]

Nessa operação, Pessanha desempenhava uma função estratégica, não só como editor d'*Os Pensadores*, mas também por ser, na teoria e na prática, um grande conhecedor da Retórica, discípulo que era de Chaim Perelman, o grande renovador dos estudos retóricos no século XX, cujos trabalhos ele foi, salvo engano, o primeiro a divulgar no Brasil. Mas Perelman distinguia, seguindo a tradição, entre o *retor* e o *retórico*: entre o orador persuasivo e o estudioso da ciência retórica. Perelman era essencialmente um retórico, um investigador e codificador dos princípios da argumentação retórica. Pessanha, por seu lado, qualificou-se sobretudo como retor, como um mestre da persuasão, como um orador e homem de *marketing*. E não lhe faltaram ocasiões para manifestar o seu talento (que antes de empregar na persuasão política ele testara numa série de fascículos de culinária, na mesma editora). Juntos, a série *Os Pensadores* e os três eventos *O Olhar*, *Os Sentidos da Paixão* e *Ética* — sem contar a militância pedagógica nas cátedras da USP — formam o mais vasto empreendimento de persuasão retórica já realizado neste país por um grupo de intelectuais ativistas imbuídos de objetivos políticos bem determinados, e dispostos a sedimentar, no plano da luta cultural, as bases para a conquista desses objetivos.

Isto ainda não nos dá uma resposta quanto aos motivos últimos da seleção dos temas no curso de *Ética*, mas já nos coloca numa pista importante: se ali a verdade sofreu graves distorções, não foi por casualidade, mas para dar seguimento coerente a uma ação iniciada muito antes. Que intenção está aí subentendida e quais os valores que nela se incorporam, é o que teremos de descobrir numa análise microscópica da conferência de Pessanha. Mas antes mesmo de entrarmos em mais detalhes, o que foi constatado até agora já nos adverte que a estranha conjuntura referida no §1 deste livro era ainda mais estranha do que parecera à primeira vista. Pois, se já havia uma inusitada desproporção no volume de recursos culturais mobilizados para a consecução de um alvo tão pequeno quanto a simples destituição de um mandatário corrupto, mais esquisito ainda era que uma elite universitária, elevada à liderança intelectual de uma reforma ética de escala nacional, se mostrasse tão ignorante das regras mais elementares da ética intelectual, tão ávida de falsificar a História, prostituir a ciência e conduzir o povo por um caminho enganoso, tudo em nome de objetivos morais que seriam alcançados bem mais rápida e facilmente pela velha e boa linha reta. E quanto mais eu remexia o

assunto, mais inexplicável a coisa toda me parecia. Não havia remédio, portanto, senão uma sondagem em profundidade, que remontasse às raízes intelectuais primeiras em que se inspirara aquela nova e singular concepção da ética. Era preciso nada menos que interrogar Epicuro.

---

4 *South America: Observations and Impressions,* London, Macmillan, 1912, p. 417. No trecho citado, o autor refere-se especificamente ao Brasil.

5 Habituado por uma longa autodisciplina a suspender o juízo até encontrar uma evidência ou uma prova suficiente, surpreendo-me ao notar o quanto essa habilidade pode ser deficiente em intelectuais militantes afeitos a buscar numa idéia antes seu poder de mobilização do que sua veracidade intrínseca. A carência absoluta dessa habilitação pode chegar a ser mesmo uma *conditio sine qua non* para a aquisição de respeitabilidade em certos círculos universitários, principalmente norte-americanos, mas também alguns brasileiros, onde vigora o pressuposto dogmático de que uma idéia ou doutrina qualquer nada mais pode ser que a expressão do desejo de poder de uma classe, de uma raça, de uma cultura, de um país, e de que, nesse sentido, a pressão coletiva e a intimidação autoritária são meios não apenas legítimos mas preferenciais do debate intelectual. Compreendo perfeitamente que as pessoas intoxicadas por essa atmosfera enxerguem ou finjam enxergar um mero truque de retórica na minha afirmação de não ter partido de convicções prontas. De pouco adiantará alegar que fui perfeitamente sincero, pois, para essa gente, a sinceridade individual não tem valor, já que o indivíduo não pensa e é sempre, querendo ou não, sabendo ou não, apenas o boneco de ventríloquo de um interesse coletivo que salta sobre as intenções do coitado e diz pela sua boca o que bem entende. Deixo a essas criaturas a tarefa extremamente científica de desencavar das sombras o secreto autor coletivo destas páginas, e permaneço, malgrado tudo, na convicção nada acadêmica de havê-las escrito eu mesmo [Nota da 2ª edição].

6 "As Delícias do Jardim: a Ética de Epicuro". Mais tarde foi publicada no volume coletivo *Ética,* São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

7 A onda de ira nacional contra Collor e depois contra os deputados metidos em desvios de verbas se mostram ainda mais estranhos quando comparados à persistente indiferença ante o escândalo das "polonetas" (empréstimos irregulares ao governo comunista da Polônia), que trouxe ao Brasil muito mais prejuízo do que o ex-presidente e todos os "anões do Congresso" somados. Há duas décadas o ex-embaixador na Polônia, José Owsvaldo de Meira Penna, tenta em vão despertar a atenção da justiça para o caso, que se tornou tabu provavelmente por envolver toda a elite dos chamados "barbudinhos" – a ala esquerda do Itamaraty.

8 Documentei o bastante a esquisitice ambiente em *O Imbecil Coletivo* para poder me dispensar de enumerar novamente aqui os sinais da patologia mental que então acometeu a inteligência brasileira. Só para dar um exemplo, um aspecto estranho, que pareceu escapar totalmente aos melhores observadores, foi este que na segunda fase da campanha — a guerra contra João Alves & Cia. — anotei num artigo que escrevi para a revista *Imprensa*: "Pelo furor investigativo com que os jornais e a TV abrem as latrinas, destapam os ralos, vasculham os esgotos da República, parece que o Brasil, dentre todos os países, tem a imprensa mais ousada, mais independente, mais empenhada em descobrir e revelar a verdade. Porém o mais admirável, nela, é a unanimidade da sua adesão a esse objetivo. Não há neste país um só jornal, estação de rádio ou canal de TV que se exima da obrigação de informar, que procure mesmo discretamente abafar denúncias, proteger reputações, acobertar suspeitos. Todos, mas todos os órgãos de comunicação, sem exceções visíveis, estão alinhados no ataque frontal à corrupção, que verberam em uníssono, com a afinação de um coro multitudinário regido por uma só vontade, por um só espírito, por um só critério de valores. No exército da moralidade pública, não há defecções. Foi a uniformidade do noticiário que permitiu fixar na retina do público a imagem de um Brasil dividido em justos e pecadores, mocinhos e bandidos, sem quaisquer ambigüidades ou meios-tons. Imagem na qual a linha demarcatória da 'ética' se sobrepôs mesmo às divisões de partidos, de interesses, de ideologias, terminando por neutralizá-las e por não deixar à mostra senão duas facções, a de Caim e a de Abel, esta vociferando sua indignação nas praças, aquela esgueirando-se pelos corredores, tramando golpes, apagando pistas, num sombrio meneio de cobra. Esse unanimismo não teria poder sobre as consciências se não incluísse, entre os temas dominantes do seu discurso, a celebração de si mesmo: a condenação dos políticos corruptos é, ao mesmo tempo, e não raro explicitamente, a glorificação da imprensa livre que os investiga e desmascara. Ninguém hesita em ver nesse fenômeno o começo de uma nova era: levado pela mão da imprensa, o Brasil atinge o portal da maturidade democrática. Mas, a quem fez seu aprendizado no jornalismo ouvindo dizer que imprensa é diversidade, que democracia é pluralismo de opiniões, essa unanimidade não pode deixar de parecer um tanto suspeita. Anormal historicamente, ela é. Nunca, em qualquer lugar ou época, se viu um caso como este, de uma nação em peso abdicar de suas divergências internas para formar frente única sob uma bandeira tão vaga e abstrata quanto a 'ética'. Nem países em guerra, movidos pela necessidade de unir-se em defesa de bens mais palpáveis contra perigos mais imediatos e letais, lograram homogeneizar a tal ponto o discurso dos seus jornalistas. O que está acontecendo no Brasil é um fenômeno ímpar na história da imprensa mundial. Um fenômeno tanto mais estranho quanto é recente a introdução da palavra 'ética' no vocabulário popular brasileiro e rapidamente improvisada, com êxito fulminante, sua promoção ao *status* de ideal unificador de todo um povo. Jamais uma palavra-de-ordem emanada de um estreito círculo de intelectuais ativistas logrou alastrar-se com tal velocidade pela extensão de um continente, sem que ninguém se lembrasse de objetar que a rapidez com que se propagam as palavras está às vezes na razão inversa da profundidade de penetração das idéias"

(“Unanimidade suspeita”, em *Imprensa*, maio de 1994; reproduzido em *O Imbecil Coletivo*) — Se o conhecimento, como diz Aristóteles, começa com o espanto, a falta da capacidade de espantar-se é um grave sintoma de apatia mental na nossa *intelligentzia*.

9 É também esta multiplicidade de temas e planos que explica a trama compósita deste livro, misto de memórias e ensaio filosófico, reportagem e panfleto, política e metafísica, esoterismo e *fait divers,* religião comparada e sei lá quê mais — coisa em suma incatalogável, que não se esperaria ver assinada pelo mesmo autor de uma rigidíssima *teoria dos gêneros* (v. “Os gêneros literários: seus fundamentos metafísicos” em *A dialética simbólica: estudos reunidos*, op. cit.). Mas, se fixei com tal apuro as distinções entre os gêneros, foi justamente para poder, em caso de necessidade, melhor misturá-los. E, na verdade, não há o que não caiba na minha definição de “ensaio”.

10 Pouco depois dos acontecimentos narrados nesta “Introdução”, ele atacou novamente, com um ciclo denominado *Artepensamento.* — Em 26 de setembro de 1994, com o título mudado para “Arte de Viver”, a palestra de Pessanha sobre Epicuro, gravada em vídeo, foi transmitida pela TV Educativa do Rio, numa programação que reproduzia resumidamente o ciclo de *Ética* do MASP, sob a direção do mesmíssimo Adauto Novaes que organizou o evento de 1990. Eis como a morte do pensador dá mais força de difusão às idéias que ele defendeu em vida. Conservado e industrializado pela técnica, o veneno epicúreo pode agora ser distribuído em massa, enobrecido e como que santificado pela morte de seu revendedor local. — Em junho de 1995, o mesmo grupo realizou o congresso *Libertinos/Libertários*, que incluiu comemorações — pagas com dinheiro público — do bicentenário do marquês de Sade, e muitas palavras de louvor a Laclos, Crébillon e similares. Só falta, como diria Paulo Francis, editar em papel-bíblia as obras completas de Julius Streicher.

11 As anteriores foram *A Nova Era e a Revolução Cultural. Fritjof Capra e Antônio Gramsci* e *O Imbecil Coletivo: atualidades inculturais brasileiras.*

12 Minha única iniciativa, até agora, de divulgar essa parte mais interior do meu trabalho — com a publicação do livro *Uma filosofia aristotélica da cultura. Introdução à Teoria dos Quatro Discursos* (Rio de Janeiro, IAL/Stella Caymmi, 1994) — deu mais encrenca do que todos os meus escritos de polêmica. O episódio está documentado em *Aristóteles em nova perspectiva: introdução à Teoria dos Quatro Discursos* (Campinas – SP, VIDE Editorial, 2013).

13 V. Alexandre Herculano, *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*, Lisboa, Bertrand, s/d, t. I, p. 25.

14 O número de balelas que circulam a respeito da Inquisição é assombroso. Elas constituem uma capítulo importante do fabulário popular — do “senso comum”, diria Gramsci — que sustenta a crença na superioridade do mundo moderno e de seus intelectuais. Eis algumas:

- *A Inquisição atrasou o desenvolvimento científico, proibindo a circulação dos livros que traziam novas descobertas.* – Basta examinar o *Index Librorum Prohibitorum* para verificar que nele não consta nenhuma das obras de Copérnico, Kepler, Newton, Descartes, Galileu, Bacon, Harvey e *tutti quanti*. A Inquisição examinava apenas livros de interesse teológico direto, que nada poderiam acrescentar ao desenvolvimento da ciência moderna (em caso de dúvida, leia-se *A Inquisição*, por G. Testas e J. Testas – v. Bibliografia no fim deste volume).
- *Giordano Bruno foi um mártir da ciência, condenado pela Inquisição por defender teorias científicas.* – Giordano Bruno não fez nenhuma descoberta, nenhuma observação, nenhum experimento científico. Nem sequer estudou as ciências modernas, física, astronomia, biologia ou matemática. As disciplinas que lecionava eram tipicamente medievais: lógica, gramática e retórica – o *trivium.* Ele desprezava a nova mentalidade matemática, e todos os cientistas matematizantes, de Galileu a Descartes, mostraram a maior indiferença pela sua obra, cujo maior mérito é justamente o de ter antecipado muito do que hoje podemos dizer *contra* a ciência moderna (v. Paul-Henri Michel, *La Cosmologie de Giordano Bruno*, Paris, Hermann, 1975). Ele não foi condenado por defender teorias científicas, mas por prática de feitiçaria, que na época era crime. Não sei se a acusação era procedente, talvez não fosse, mas aos que julguem um absurdo preconceito de eras pretéritas imputar à feitiçaria, de modo geral, qualquer caráter criminoso, recomendo a leitura do ensaio de Claude Lévi-Strauss, “O Feiticeiro e sua Magia” (em *Antropologia Estrutural*, trad. Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975), sobre a realidade das mortes por enfeitiçamento. — Para completar, a pesquisa histórica mais recente revelou que Bruno esteve muito provavelmente envolvido em atividades de espionagem contra a Igreja Católica (v. John Bossy, *Giordano Bruno e o Mistério da Embaixada*, trad. Eduardo Francisco Alves, Rio de Janeiro, Ediouro, 1993).
- *A Inquisição instituiu a perseguição aos judeus.* – As matanças de judeus, promovidas por devedores espertos ou por monges fanáticos, eram um hábito consagrado na Península Ibérica. Não conseguindo reprimir a ralé enfurecida, o Rei de Portugal pediu que o Santo Ofício se incumbisse dos processos por usura, de modo a tirar qualquer pretexto que legitimasse as atrocidades dos “justiceiros populares”. Instituindo os processos regulares, a Inquisição controlou e enfim extinguiu as matanças. É verdade que a Inquisição se mostrou preconceituosa contra os judeus, mas se em vez de julgá-la por um padrão moral abstrato e utópico a comparamos com as alternativas reais existentes na época, entendemos que ela foi um mal menor: a única alternativa era o massacre (v. Alexandre Herculano, *op. cit.*).
- *A Inquisição instituiu a tortura generalizada.* – A tortura era considerada um procedimento legítimo e praticada em toda parte desde a Grécia antiga. Durante quase toda a Idade Média, caiu em desuso, sendo reintroduzida na justiça civil graças à

redescoberta — tipicamente renascentista — dos textos das antigas leis romanas. O que a Inquisição fez foi seguir o uso então vigente na justiça civil, mas limitando-o severamente, não permitindo que o acusado fosse torturado mais de uma vez e proibindo ferimentos sangrentos (v. Testas, *op. cit.*). Deve-se portanto à Inquisição o primeiro passo efetivo que se deu *contra* o uso da tortura, o que deveria ser considerado um marco na história dos direitos humanos. A tortura ilimitada foi depois reintroduzida pelos comunistas, na Rússia, sendo seu exemplo imitado em seguida pelos nazistas e fascistas.

- *O processo de Galileu foi um caso de perseguição inquisitorial.* – Bem ao contrário, o processo foi uma *pizza*, uma farsa concebida pelo Papa – padrinho de Galileu – para que seu protegido se livrasse de um grupo de inquisidores fanáticos mediante uma simples declaração oral sem efeitos práticos, após a qual ele pôde continuar divulgando suas idéias sem que ninguém voltasse a incomodá-lo (v. Pietro Redondi, *Galileu Herético*, trad. Júlia Mainardi, São Paulo, Companhia das Letras, 1991).
- Os *philosophes* de modo geral não ignoram essas coisas, mas falar delas não é bom para a sua saúde e suscitaria desconforto na platéia.

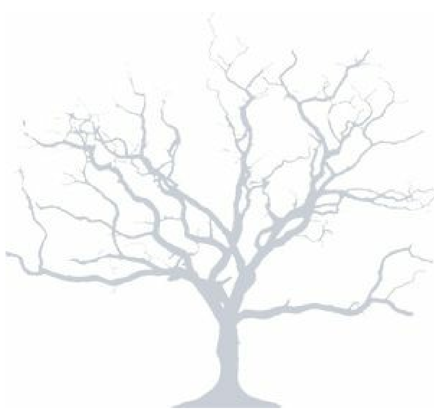
15 Na verdade a lenda surgiu um pouco antes: “A Idade Média foi denegrida, no início da Renascença, por vícios que realmente pertenciam aos seus detratores; a História oferece muitos exemplos de ‘censura transferida’... Essa impressão sobre a Idade Média é parcialmente um produto dos ‘Romances Góticos’ do século dezoito, com seus quadros sombrios de câmaras de tortura, teias de aranha, mistério e desvario” (Lewis Mumford, *A Cultura das Cidades,* trad. Neil R. da Silva, Belo Horizonte, Itatiaia, 1961, p. 23). A prova de que a velha aparelhagem cênica do “romance gótico” ainda funciona é o sucesso de *O Nome da Rosa.* Henry Kamen, op. cit., chap. 14, descreve a poderosa conjunção de interesses que produziu, conscientemente, a falsa imagem da Inquisição espanhola.

16 Por que essa honra concedida a um único economista, de figurar entre os filósofos, se ele jamais publicou um único trabalho de alcance filosófico e se entre seus colegas de ofício houve muitos que foram filósofos de pleno direito, como Friedrich Hayek e Ludwig von Mises? A resposta só pode ser uma: do ponto de vista uspiano um economista marxista é mais filósofo que qualquer filósofo liberal.

17 A direita também tem seus *philosophes*, alguns de primeira ordem pela qualidade literária e pela influência política de seus escritos — De Maistre, Donoso Cortés, Maurras, por exemplo —, mas foram omitidos.

18 Na verdade publicam-se muitos, mas não os de primeira necessidade. Em *Contraponto*, Aldous Huxley diz de uma personagem que, se lhe dessem o supérfluo, ela dispensaria o essencial. Parece ser isso que os editores brasileiros pensam do leitor. Até hoje não temos Aristóteles completo em português, e o Platão de Carlos Alberto Nunes, editado pela Universidade do Pará, jamais chegou ao Sul-Maravilha, que se crê muito letrado porque encontra nas livrarias as últimas modas filosóficas nacionais (leia-se: estrangeiras). Também nos faltam as obras principais de Hegel (só temos a *Fenomenologia* e textos menores), de Leibniz, de Kant, Schelling, Fichte, Husserl, Dilthey, Hartmann e não sei mais quantos. Mas temos Simone de Beauvoir quase completa, muito Foucault, muito Antonio Gramsci, sem contar Fielkenkraut, Fukuyama e todos os outros filósofos de alta rotatividade. É por isto que, malgrado suas distorções, a série *Os Pensadores* se tornou, na falta de concorrentes, um item indispensável da bibliografia filosófica nacional.

19 Daí a receptividade, um tanto envergonhada, que se deu nesses círculos filosóficos às idéias de Richard Rorty, filósofo pragmatista segundo o qual a linguagem não pode dar uma imagem do real mas somente uma expressão dos nossos desejos, e segundo o qual, não podendo encontrar “universais” na realidade, a filosofia deve “fabricá-los” mediante a propaganda e a ação política. V. a propósito os capítulos “Armadilha relativista” e “Rorty e os animais” no meu livro *O Imbecil Coletivo: Atualidades Inculturais Brasileiras* (Rio de Janeiro, Faculdade da Cidade Editora, 1995).



LIVRO II

EPICURO

CAPÍTULO 2

COSMOLOGIA DE EPICURO

§4 Uma profissão-de-fé epicurista. A matéria segundo Epicuro

"As Delícias do Jardim", segunda conferência do ciclo de *Ética*, pronunciada por José Américo Motta Pessanha, não foi uma simples exposição da filosofia de Epicuro: foi uma rasgada profissão-de-fé epicurista e uma declaração de guerra a todos os críticos de Epicuro. O epicurismo foi ali pintado como uma das maiores filosofias de todos os tempos, portadora da solução para todos os males humanos (*sic*) e da inspiração que o Brasil precisa para sair do atoleiro moral.

Levado por aquele entusiasmo belicoso que sempre anima os porta-vozes de uma doutrina salvadora, Pessanha não recuou diante das maiores temeridades na apologia do seu guru. Se de um lado não poupou o sarcasmo ao ridicularizar as acrobacias dialéticas com que Sto. Agostinho, notório adversário do epicurismo, procurava conciliar a bondade de Deus com a existência do mal no mundo, de outro não hesitou em defender uma opinião que, para manter-se de pé, requer uma lógica não menos circense: a opinião de que a fuga dos intelectuais para o jardim de Epicuro não é alienação nem covardia, mas uma forma superior de luta política. Epicuro ensinava que o filósofo deve abandonar todo empenho de reformar a sociedade, retirando-se para a vida contemplativa na solidão do campo. Propor isto como um remédio eficaz para a corrupção reinante é o mesmo que recomendar a fuga para longe dos credores como um método eficaz de saldar as dívidas.[20]

Mas opiniões esquisitas não são mesmo de estranhar em quem se declare seguidor de Epicuro; pois os traços do mestre devem se reencontrar no discípulo — e Epicuro produziu algumas dúzias de opiniões que, no campo da absurdidade, se tornaram modelos insuperáveis, fazendo de seu autor um clássico do besteirol.

A questão não é portanto saber se Pessanha se saiu melhor ou pior do que Agostinho no seu devoto empenho, mas sim perguntar por que, num ciclo nominalmente votado ao esclarecimento de questões atuais e urgentes, alguém se deu o trabalho de ir retirar o pó milenar que encobria uma múmia filosófica, só para depois ter de varrê-lo para baixo do tapete.

Para sondar as razões desse mistério, cuja solução trará consigo a de todos os outros anteriormente mencionados, será preciso remontar ao próprio Epicuro e, já que alguém antes de nós desenterrou a múmia, mostrar o avançado estado de decomposição em que se encontra.

***

Um aspecto particularmente biruta da filosofia de Epicuro é o seu alegado materialismo, tão diferente daquela grossa metafísica de caixeiro de loja que costumamos conhecer por esse nome, e dela aparentado tão-somente na distância que ambos guardam de toda verdadeira filosofia.

Segundo Epicuro, o corpo é material, a alma também é material, e até os deuses são materiais — havendo apenas, entre estes três níveis de seres, a diferença de maior para menor densidade da dita "matéria".[21] Como tudo é material, só o que é material chega ao nosso conhecimento. *Logo* — pelas leis da silogística epicúrea —, tudo o que chega ao nosso conhecimento tem, por esta mesma razão, existência material. Têm-na inclusive os objetos de nossos sonhos e visões imaginativas. Se sonhamos com deuses, isto já prova, segundo Epicuro, que eles existem materialmente, pois aquilo

que não tem materialidade não poderia afetar nossos sentidos.[22] Só que, como não podemos encontrá-los em parte alguma deste baixo mundo, eles devem estar em algum outro mundo. Porém, como todo e qualquer mundo existente é sempre material como o nosso, só lhes resta alojar seus corpinhos de matéria sutil num *intermundo*, ou intervalo entre os mundos. Não é de bom tom, pela ética epicúrea, perguntar como é que seres materiais, mesmo de matéria sutil, podem viver sem um ambiente material em torno, e vestidos somente de intervalo.

Embora materiais como nós, os deuses são compostos de matéria sutil, rarefeita, e por isto são mais duráveis. Só que Epicuro, ao mesmo tempo, afirma a eternidade da matéria, o que cria o seguinte problema: se a matéria é eterna, por que teria de ser menos densa justamente nos seres mais duráveis e não nos mais efêmeros? É como dizer que uma superfície pintada é tanto mais azul quanto mais diluída esteja a tinta azul. Mas um conceito de matéria tão elástico como o de Epicuro só podia mesmo dar nisso.

***

Se a matéria de Epicuro é esquisita, os deuses não ficam atrás. Para começar, a única ocupação deles consiste em conversar. Sabe-se lá sobre que eles conversam, num ambiente que, destituído de coisas, não deve ser menos desprovido de assunto; mas o que Epicuro garante é que certamente eles o fazem em idioma grego, e não em língua de bárbaros (motivo pelo qual posso aqui falar mal deles à vontade, seguro de que não entendem uma só palavra do que estou dizendo). Sendo filósofos, diz Epicuro, eles ficam trocando idéias nas longas noitadas do intermundo, longe da miserável agitação dos mundos e sem interferir em nada na ordem ou desordem das coisas. Afinal, eles não iriam querer sujar suas mãozinhas de matéria sutil na porqueira da matéria mais densa, só para depois terem de pedir a Agostinho que as limpasse.

Embora eles nos sejam indiferentes e portanto inúteis, em nada ligando para as nossas preces nem mesmo quando proferidas no seu celestial idioma, Epicuro acha-os o supra-sumo da perfeição. E como Epicuro também diz que um deus não poderia ser impotente, devemos concluir que, se eles não nos ajudam, não é porque não podem, e sim porque não querem. Mas, ainda segundo Epicuro, um deus que, podendo ajudar os necessitados, se recusasse a fazê-lo, estaria procedendo de maneira indigna de sua condição divina. Assim Epicuro cai nas malhas do seu próprio argumento, com que julgava fulminar a religião grega e toda religião possível: “Ou Deus quer ajudar e não pode, ou pode e não quer, ou nem quer nem pode”. Pessanha não só achou engenhoso este argumento, mas declarou que ele se aplica perfeitamente ao Deus cristão. Mas nem toda a dialética de Agostinho, somada à retórica de Perelman, poderia tirar os deuses epicúreos desta aporia congênita, em que se agitam há milênios os debates no intermundo: se eles não interferem, mas não é *porque não podem*, não é *porque não querem* e também não é *porque nem querem nem podem*, por que raios é então?

***

Epicuro diz que nada devemos temer nem esperar dos deuses, já que eles permanecem no puro ócio contemplativo e não nos causam males nem bens. Mas, de outro lado, ele diz também que o prazer é o supremo bem, que a busca do prazer é a causa e finalidade das nossas ações, que o maior dos prazeres é o ócio contemplativo e que os deuses são o modelo mais perfeito do ócio contemplativo, motivo pelo qual devemos admirá-los. Como é possível que o modelo supremo do

bem não nos cause nenhum bem, que o objeto da admiração não traga nenhum benefício à alma que o admira e não lhe dê nem mesmo um pouco de prazer, eis aí questões que, pelo bem da paz no intermundo, devem ser criteriosamente evitadas. Mas nós, que já estamos metidos na densa porcaria terrestre, prossigamos com a investigação.

Para saber se uma coisa exerce ou não influência sobre outra, o mais velho e eficaz procedimento consiste em suprimir (de fato ou imaginativamente) a primeira, para ver como fica a segunda. Epicuro diz que os deuses são inócuos e indiferentes. Mas, sem eles, que seria do epicurismo? A busca do prazer, ficando desprovida de um modelo ou meta final por que orientar-se, acabaria por se perder em prazeres menores — que Epicuro despreza — e, não alcançando jamais o benefício do ócio contemplativo, resultaria em aumento da dor. Tal é justamente, segundo Epicuro, o resultado a que chegam aqueles que buscam o prazer no terrestre e no imediato, sem conhecimento da meta suprema personificada na imagem dos deuses. Então, das duas uma: ou os deuses exercem um influxo benéfico, ainda que por sua simples presença,[23] e então não são inócuos como os diz Epicuro; ou, na hipótese contrária, não exercem influxo nenhum e então a prática do epicurismo está destinada ao fracasso. Ou Epicuro está certo na teoria e errado na prática, ou está certo na prática e errado na teoria — a não ser que esteja errado em ambas as coisas. Veremos isto mais adiante

Por enquanto, tentemos tirar as conseqüências lógicas da teoria. Se os deuses são, de um lado, o modelo do bem, e, de outro, a imagem do ideal espiritual que norteia os esforços do asceta epicurista, então eles não apenas são causa de alguma coisa, mas o são duplamente: em linguagem aristotélica, são *causa formal* do bem e *causa final* da vida ascética.

Porém, a busca do prazer filosófico é só um tipo especial de busca do prazer, meta e motor geral da vida humana. Logo, os deuses não somente são a causa das ações do filósofo, mas das de todos os seres humanos. Pois estes — diz Epicuro —, quando saem à cata de prazeres grosseiros, não fazem senão buscar de maneira obscura e inconsciente aquele mesmo objetivo supremo que, para o filósofo, se tornou consciente e assumido: o ócio contemplativo, personificado nos deuses. E como ademais o desejo de prazer não move somente os homens, mas todos os seres e coisas, animais e plantas e pedras e átomos e galáxias, tudo girando numa espiral ascendente desde os prazeres imediatos e grosseiros até o supremo ideal do ócio contemplativo, então só resta concluir que os deuses epicúreos, por mais que o filósofo procure isentá-los de toda responsabilidade, são enfim a causa formal e final de tudo quanto acontece no universo. Para seres ociosos como eles, deve ser um bocado de trabalho.

O máximo que se pode conceder à tese da inocuidade dos deuses é que, sendo causa formal e final, eles de fato não são nem *causa material* nem *causa eficiente*, no sentido aristotélico; isto é, que eles nem constituem o substrato material de que é feito o mundo, nem são o gatilho que dispara o movimento da criação. Neste ponto, Epicuro é taxativo: o mundo se compõe de átomos e a causa do movimento é o desejo. Os deuses são apenas a imagem do bem, a bússola por que se orienta o desejo.

Se Epicuro tivesse se limitado a dizer isto, estaria sendo nada mais que coerente com seus próprios pressupostos. Mas, neste caso, seus deuses não difeririam muito do Deus bíblico, o qual também não é nem estofo material do mundo nem causa imediata dos atos humanos ou dos fenômenos naturais. A única diferença que restaria entre Yaveh e os deuses epicúreos é que Ele criou o mundo, e eles não. Mas entre dizer que eles não criaram o mundo e concluir que eles não fizeram coisa

nenhuma desde que o mundo foi criado, a distância é grande. Tirar o corpo fora de toda responsabilidade sob a alegação de não ter criado o mundo não é lá também um comportamento muito digno de um ser divino, a não ser que os membros da Comissão de Orçamento do Congresso sejam deuses.

Mas Epicuro afirma ainda que, além de ociosos, os deuses são indiferentes ao bem e ao mal. É claro que isto eles não podem ser, pois, como modelos e causas formais do bem, eles produzem um efeito bom e logo são bons sob algum aspecto. E não somente são bons em si mesmos, por sua estática e autobenéfica perfeição intrínseca, mas são bons para nós, ativa e transitivamente, na medida em que, aparecendo em nossos sonhos, nos mostram pelo exemplo da sua perfeição o caminho do bem. E, na medida em que este bem não é só para os filósofos, e nem só para os homens em geral, mas para todos os seres e coisas, então temos de admitir que os deuses epicúreos, afinal, são bons para o universo inteiro. Mas, se são tão formidavelmente bons assim, então por que diabos não interferem logo de vez para acabar com o mal no mundo? Neste ponto, o presidente do colóquio filosófico intermundano, vendo o debate acalorar-se acima do compatível com o decoro que deve imperar nessas regiões excelsas, interrompe os trabalhos e manda solicitar o parecer técnico de Sto. Agostinho...

§5 Um piedoso subterfúgio

A cosmologia de Epicuro desmente portanto a sua ética, e vice-versa:[24] se o mundo é como Epicuro o descreve, nele não se pode ser epicurista com sucesso; e se a prática do epicurismo é possível, então o mundo não é como Epicuro o descreve.

Esta constatação fecha o caminho a um piedoso subterfúgio com que o discípulo beato poderia ainda tentar salvar alguma coisa do epicurismo; isto é, à desculpa esfarrapada de que a cosmologia epicúrea não deve ser tomada ao pé da letra, mas interpretada simbolicamente; desculpa que nasce do desejo de enxergar profundidades insondáveis onde há apenas a banalidade de um pensamento confuso.

Segundo essa hipótese, a cosmologia de Epicuro não pretenderia oferecer uma descrição literal do mundo como realmente é, mas apenas uma imagem sugestiva que, embora falsa em si mesma, valesse como um artifício para apaziguar a alma humana, libertando-a do temor dos deuses e predispondo-a a ingressar no caminho epicurista; o qual, uma vez trilhado, levaria o discípulo a uma “visão interior” que, no fim de tudo, lhe revelaria o indizível segredo do universo como realmente é. Sob a aparência de uma falsa cosmologia, Epicuro nos teria dado uma verdadeira pedagogia, ou melhor, uma *psicagogia*: um guiamento da alma. Neste caso, a referida cosmologia não deveria ser julgada criticamente, mas aceita em confiança, como preço do ingresso na via da salvação. Mais ainda: a doutrina expressa que conhecemos como cosmologia de Epicuro não seria a verdadeira cosmologia de Epicuro, mas apenas o seu pórtico fictício, para uso dos novatos — um véu de fantasia na entrada do templo da verdade. À cosmologia propriamente dita só teriam acesso os iniciados, que ao atingirem os graus mais elevados da ascese epicúrea poderiam então jogar fora o véu de símbolos, para captar, por intuição direta, a verdade viva incomunicável em palavras. Muita gente, de fato, nada conseguindo entender da doutrina do mestre, deve ter resolvido perseverar na prática dos seus ensinamentos movida por essa esperança, ou por esse pretexto, sem o qual Rajneesh, o Guru

Maharaji e o Rev. Moon já não teriam um discípulo sequer. A letra da doutrina epicúrea então não estaria aí para ser compreendida ou discutida filosoficamente, e sim para ser aceita e “revivida interiormente”, como na repetição ritual de um mito.

É até possível que seja assim, e, nestes tempos de naufrágio, quem se agarre ao epicurismo como a uma última tábua está naturalmente livre para crer que assim seja, amém. Só que:

1º: A aceitação dessa hipótese excluiria o epicurismo do campo da filosofia, para inscrevê-lo no das crenças religiosas, ou pseudo-religiosas.

2º: Não podemos admiti-lo nem mesmo como crença religiosa, porque toda religião que se preze distingue claramente entre doutrina e método, e não impõe jamais, em nome de quaisquer benefícios futuros a serem alcançados pela prática do método, a aceitação preliminar de uma doutrina intrinsecamente absurda, que confunde a inteligência e a torna inapta para seguir qualquer método que seja. A prova de uma doutrina, filosófica ou científica ou religiosa, é sempre de ordem intelectual e lógica, e o valor de um método se mostra por seus resultados práticos; mas os resultados práticos do método não servem nunca para validar retroativamente uma doutrina, a não ser que a conexão desse método com a doutrina já esteja provada de antemão na doutrina mesma. Se não fosse assim, qualquer bom resultado obtido na prática de um método poderia ser alegado como prova de qualquer doutrina, indiferentemente: a santidade do Buda demonstraria a validade da doutrina da livre empresa, e os milagres de Cristo seriam provas do vegetarianismo. Se a coisa fosse extrapolada para domínios extra-religiosos, a dieta de Beverly Hills atestaria a veracidade do marxismo e os sucessos do sistema de *franchising* seriam um argumento em favor da física quântica. Ora, o que vimos no epicurismo foi justamente que nele não há conexão entre teoria e prática; de modo que mesmo resultados práticos fabulosos não serviriam em nada como provas da teoria.

Estando as coisas nesse pé, somente um perfeito charlatão iria apelar, em última instância, para o argumento de que essa teoria, demasiado profunda para que a alcance a mera inteligência lógica, só pode ser compreendida por quem primeiro, sem discuti-la, pratique o método; pois isto seria um convite a que cada qual se entregasse com tanto mais fervor à prática quanto menos estivesse em condições de compreender a teoria. Neste caso, a perfeita imbecilidade se tornaria a mais alta prova de qualificação de um discípulo para a via espiritual.[25]

3º: Mesmo uma cosmologia simbólica, que se apresentasse como simples preparação imaginativa para uma ascese, teria de atender a um requisito óbvio: teria de ser sensata ou verossímil — pelo menos esteticamente verossímil — o bastante para poder acalmar provisoriamente a demanda de explicações de um homem adulto; e a cosmologia de Epicuro é apenas uma história mal contada, que talvez sirva para adormecer crianças ou velhinhas, mas que, no homem capaz de julgar, desperta apenas um sentimento de incongruência, uma vertigem abissal, sinal seguro de que algo ali está errado. Se, diante deste sinal, o candidato a discípulo, movido pelo temor reverencial que lhe inspira a pessoa do mestre ou pela chantagem emocional da massa de seus condiscípulos, reprime a exigência interior de explicações e se atira junto com eles no abismo, então, evidentemente, nada mais resta dizer, exceto o número do telefone do hospital psiquiátrico mais próximo.

4º: Se a cosmologia de Epicuro não vale nem mesmo como prefácio simbólico a uma prática ascética, então vale somente como miragem para atrair os discípulos a essa prática. Vale o mesmo que um anúncio do *Silva Mind Control*. Sua eficácia depende de que o discípulo tenha abdicado de toda demanda da veracidade e esteja somente em busca de um alívio factício para angústias banais.

Nossas cidades estão cheias de pessoas assim, que não atinam com as temíveis conseqüências psicológicas a que podem chegar por esse caminho fácil. É a elas que se dirige o apelo de Epicuro e de José Américo Motta Pessanha.

§6 A imaginação dos deuses. A eviternidade

Mas não pensem que termina aí o rol de problemas filosóficos que mantêm atarefadíssimos os ociosos deuses de Epicuro. Há um pior ainda.

Se os deuses falam, é porque pensam. Se pensam, têm memória e imaginação; e como tudo o que aparece na memória e na imaginação tem, segundo Epicuro, existência material (só que mais rarefeita que a do corpo), segue-se que as coisas que os deuses recordam e imaginam existem materialmente nesse mesmo instante. Sendo essas coisas, porém, mais rarefeitas do que os corpos dos deuses que as imaginam, a equação epicúrea de que *rarefação = durabilidade* obriga-nos a admitir que elas são mais duráveis do que os deuses mesmos. E se por acaso ocorresse a um deus a idéia desastrosa de pensar num gato ou numa lagartixa, estes miseráveis mortais ficariam, *ipso facto*, dotados de uma durabilidade maior que a dos deuses.

A coisa torna-se ainda mais catastrófica pelo fato de que, entre os seres e coisas recordados pelos deuses, pelo menos alguns são também pensantes, e dotados portanto de memória e imaginação. Um deus pode, por exemplo, pensar num homem que está pensando num gato que está pensando numa lagartixa, e isto inexoravelmente formaria uma hierarquia de durabilidade crescente que partiria de um deus provisório e culminaria numa lagartixa eterna, caso a lagartixa por sua vez não pensasse em mosquitos.

Se a idéia em si já é bastante desconfortável, para um materialista roxo como Epicuro ou Pessanha ela deve assumir uma feição sinistra e diabólica uma vez constatado que, nessa hierarquia dos seres recordantes, os lugares mais altos e duráveis são ocupados pelos seres mais rarefeitos, e os lugares mais baixos pelos seres mais densos. Ou seja: que quanto mais matéria existe num ser, mais baixo ele está na escala ontológica e mais próximo da irrealidade pura e simples. E isto, para dizer o português claro, é autêntico idealismo.

Uma possível saída para o dilema seria o conceito de eviternidade, ou perenidade. Os deuses, diz Epicuro, não são eternos. São mortais, mas, uma vez mortos, se refazem integralmente tais e quais. Não estando presos aos limites de uma existência determinada, talvez até pudessem realizar o prodígio de recordar, como coisa vivida, fatos acontecidos antes de seu nascimento, ou sucedidos após sua morte. Bastaria que apelassem às memórias de uma vida anterior ou futura. Assim poderiam até mesmo tornar-se mais duráveis do que as lagartixas, de vez que estas não têm uma memória tão rica.

Mas isso seria multiplicar o problema, em vez de resolvê-lo, pois os seres recordados, para poderem retornar à memória dos deuses a cada nova existência destes, precisariam ser eviternos eles mesmos; e como cada um desses seres também teria suas recordações pessoais, constituídas por sua vez de seres ainda mais duráveis, a coisa toda se complicaria formidavelmente.

Resta ainda um pormenor intrigante. Se os deuses se refazem após cada existência, é que, de uma vida para outra, permanecem fundamentalmente idênticos a si mesmos. Sendo assim, existe continuidade de essência entre as várias existências; e uma essência que permanecesse

inalteravelmente a mesma por cima da mudança, do tempo e da morte, seria nada menos que eterna. Com isto, além de recairmos no pecado mortal de idealismo, ficaria totalmente revogada a mais importante diferença entre os deuses de Epicuro e os da religião grega, ou de qualquer outra.

§7 Epicuro crítico de Demócrito

O leitor já deve ter percebido que a coerência lógica não é o forte de Epicuro. Mas o filósofo do jardim não ignorava a necessidade dela, nem a desprezava, tanto que a cobrava dos adversários. Só que, polemizando na base do faça-o-que-eu-digo-mas-não-faça-o-que-eu-faço, ele geralmente chegava a conclusões tão ou mais estapafúrdias do que aquelas que refutava. Um exemplo é a sua crítica de Demócrito, endossada por Karl Marx e por José Américo Motta Pessanha.

Demócrito proclamava que no mundo só existe o vazio e, dentro dele, os átomos; o vazio, não sendo material, não oferece resistência, e por isto os átomos, impelidos por um inexplicável empurrão inicial, caem e acabam por se chocar uns com os outros. O universo de Demócrito é um vasto escorregador, onde o principal que acontece é tudo vir abaixo.[26] Epicuro responde que, se fosse de fato assim, os átomos cairiam todos em linha reta e paralelamente;[27] e, no vazio infinito em todas as direções, jamais chegariam a tocar uns nos outros como o pretende Demócrito, não podendo portanto juntar-se para formar os seres e coisas que, não obstante, existem.[28]

Deste apelo à razão, Epicuro conclui que a impulsão inicial da queda não é tudo; que independentemente dela, e contra ela, os átomos devem ter também um princípio de movimento livre e indeterminado, que ele denomina *clinamen* (“inclinação”, “tendência”) e define como o impulso espontâneo de buscar o prazer e fugir da dor. Pelo *clinamen*, os átomos se movem randomicamente em todas as direções, subtraindo-se ao menos em parte à lei de queda; e, entrando em contato fortuito uns com os outros, acabam por se aglomerar em massas compostas, formando os seres e os mundos.

Tudo isso é de uma ingenuidade atroz, para a mentalidade de hoje. Perguntamo-nos se essa gente conseguia distinguir um ovo de um tomate, ou completar um silogismo da primeira figura. Acontece que Demócrito, contemporâneo de Platão, não podia ser mesmo muito bom em lógica, que não fora ainda codificada por Aristóteles e se exercia de maneira empírica e amadorística. Mas Epicuro já conhecia a obra de Aristóteles, e por isto é mais fácil perdoar a ingenuidade da cosmologia de Demócrito do que a inconsistência da sua refutação. Demócrito não se deu conta de uma coisa que hoje até um garoto de escola perceberia num relance: que, no vazio indeterminado, expressões como “cai” e “sobe” não fazem o menor sentido.[29] Pois essas são, precisamente, formas da determinação. Pressupõem balizas, uma escala, um espaço finito referido a um centro ou pelo menos a limitação a um campo determinado. Mas é também falso o que alega Epicuro: que, no vazio, todos os movimentos teriam de ser paralelos e uniformes; pois a indeterminação exclui, por definição, toda regularidade obrigatória. No indeterminado, todos os movimentos seriam indeterminados, sem a necessidade de introduzir, para isso, um novo princípio, e muito menos um princípio tão extravagante como o *clinamen*; os átomos se moveriam indeterminadamente em todas as direções, não porque quisessem fazê-lo movidos por tais ou quais intenções epicúreas, mas simplesmente porque não haveria nada que determinasse a direção do movimento. O vazio, uma vez admitido, torna o *clinamen* perfeitamente desnecessário.[30]

A física de Demócrito e sua refutação por Epicuro são ambas igualmente falazes, mas Pessanha condenou a primeira e endossou a segunda sob a alegação de que aquela favorece uma ética “conservadora” e esta uma ética “progressista” — argumento que é propriamente aquilo a que se dá a denominação científica de *o fim da picada*.

Pessanha enxergou conservadorismo na física de Demócrito pela razão de que a lei de queda impõe um determinismo integral, não deixando para os pobres átomos outra saída senão a obediência servil a uma necessidade tirânica; ao passo que, na física de Epicuro, sobra lugar para o imprevisto e o livre-arbítrio. Aliás sobra até demais, porque aí os átomos, usando e abusando do seu direito ao *clinamen*, acoplam-se e desligam-se à vontade na mais obscena gandaia cósmica, e vão gerando e destruindo mundos e mais mundos sem dar a mínima satisfação a seres, coisas ou deuses.

O devotado interesse de um filósofo pelos direitos políticos dos átomos pode parecer um tanto bizarro, porém mais inexplicável ainda é que os átomos devam ter o direito a estar livres da lei de queda, enquanto nós, seres viventes, ficamos inapelavelmente submetidos à arbitrariedade dos átomos, sem podermos dar um pio contra o seu maldito *clinamen* e só nos restando, em face dele, a alternativa de *relax and enjoy* que nos é oferecida pelo epicurismo. Tudo isso é, de fato, uma concepção muito singular acerca da liberdade.

A associação que Pessanha fez entre cosmologia e política é pura figura de estilo. Metaforicamente, a festança dos átomos no *liberou geral* da cosmologia epicúrea pode parecer mais progressista ou democrática do que a submissão implacável à lei de queda. Mas é só uma aparência, que pode ser interpretada num sentido como no sentido inverso. Algumas décadas atrás, uma visão determinística da queda inevitável do capitalismo não parecia aos comunistas ser mais progressista do que a crença liberal na imprevisibilidade da História? Os teóricos do liberal-capitalismo não atacaram no marxismo justamente o seu calcanhar de Aquiles determinista? O uso de imagens tiradas da ciência física em apoio desta ou daquela ideologia política só tem valor retórico, no sentido mais baixo da expressão. Aceitar a física de Epicuro por ser progressista é o mesmo que rejeitar a de Einstein por ser judaica.

Mas ainda há um outro senão. Quem disse que buscar o prazer e evitar a dor nos liberta do determinismo? Pavlov dizia exatamente o contrário: o binômio dor-prazer é o comutador que aciona os reflexos condicionados, por meio dos quais um animal ou um homem pode ser governado desde fora. O budismo diz a mesma coisa: que só alcança a liberdade quem se coloca para além da dor e do prazer. Aristóteles o confirma, mediante a distinção, que se tornou clássica e foi endossada pelo cristianismo, entre a vontade livre e a obediência ao instinto. E também pelo Dr. Freud, com o seu “princípio de realidade” que transcende o princípio do prazer. Mas não é preciso tanta ciência para nos informar aquilo que um carroceiro sabe perfeitamente: que, fazendo um asno perseguir a prazerosa cenoura e esquivar-se do doloroso porrete, podemos levá-lo para onde o quisermos, sem que ele tenha a menor idéia de estar sendo conduzido de fora nem deixe de estar persuadido de que exerce livremente o seu *clinamen*. Não há saída: se os átomos seguem o *clinamen*, não são livres: obedecem ao determinismo do instinto, que é rígido e repetitivo como a lei de queda.

Politicamente, então, a coisa é das mais óbvias. Bismarck dizia que a ciência do governo consiste em *pauladas e guloseimas*. O filósofo Alain, teórico do Partido Radical francês, tornou célebre a condenação do *clinamen* em nome da liberdade. Os homens são dóceis e manipuláveis, argumentava ele, justamente porque buscam o prazer e fogem da dor; levados pelas sensações, caem no engodo

das aparências, ardilosamente encenadas pelo tirano (lembram-se do futebol no tempo do general Médici?). O cidadão consciente, reagindo contra o ardil, abstrai-se das impressões de prazer e dor e decide segundo a lógica implacável da ordem física, que não mente. Aqui é o determinismo que se torna "progressista", e o *clinamen* um instrumento da tirania. Por uma coincidência irônica, esse argumento está no livro *Le Citoyen contre les Pouvoirs*, em cujo título os organizadores do ciclo de *Ética* se inspiraram para nomear uma das divisões do evento: "O cidadão contra os poderes". Eis aí no que dá citar sem ler.

Feitas as contas, reação e progressismo, ditadura e democracia podem indiferentemente chamar em seu apoio Demócrito ou Epicuro, a lei de queda ou o *clinamen*, com iguais resultados: no reino da retórica política, todos os argumentos são de borracha.

---

20 Veremos, no fim, que essa opinião não é totalmente destituída de sentido, mas que o seu sentido é o de um engodo proposital.

21 Lucrécio, *De rerum natura*, V, 146 ss.

22 Diógenes Laércio, X, §32.

23 E não haveria nada de estranho em que uma escola de ascetismo atribuísse a seus deuses a capacidade de produzir efeitos pela sua simples presença, sem necessidade de uma ação externa. Nas tradições espirituais em geral, a capacidade para a "ação de presença", como se denomina aliás tecnicamente, é atribuída mesmo a santos e gurus; e a imobilidade agente é, por definição, um dos atributos essenciais da divindade em todas as religiões.

24 Objeção exatamente igual à que Pessanha, como veremos mais adiante, lançou contra a filosofia de Demócrito, sem notar que ela se aplica também a Epicuro.

25 Não falta, no mundo da pseudo-espiritualidade ou antiespiritualidade contemporânea, quem interprete assim as expressões da Bíblia acerca dos "pobres de espírito", da "inocência" e dos "pequeninos", fazendo a apologia do mongolismo. Nada mais lisonjeiro, para um público intelectualmente incapaz, do que sugerir-lhe que sua estupidez é uma forma superior de aptidão espiritual.

26 O temível gozador metafísico Georges Gurdjieff reeditaria no século XX essa teoria, com um ar de seriedade à Buster Keaton que bastou para impressionar uma multidão de intelectuais. Ele denomina-a "Lei de Queda" e a expõe no início do livro *Relatos de Belzebu a seu neto,* numa linguagem alucinante onde é impossível distinguir o que é dito em sentido direto do que é dito em sentido oblíquo; logo em seguida argumenta, com igual cara-de-pau, pela viabilidade do moto contínuo, como que a desmascarar a fraude anterior; mas aí o leitor de alma oblíqua já está zonzo demais para perceber a piada. Gurdjieff tinha um prazer diabólico em humilhar os intelectuais ocidentais, levando-os a acreditar nos absurdos mais patentes, só para desmascarar-se em seguida e desmascarar, no ato, a vacuidade mental do seu público. Ele sabia do ponto vulnerável que há na alma de todo materialista durão, e batia nesse ponto sem dó, até esmagar o cérebro do infeliz. O moderno intelectual ocidental tem, de fato, a mais funda incapacidade de perceber a fraude espiritual, que ele confunde com o mero charlatanismo, acreditando que precauções contra este bastam para resguardá-lo daquela. Gurdjieff não era evidentemente um charlatão, mas alguém dotado de poderes reais, e bastava um ocidental ter verificado isto para submeter-se a ele com reverência e temor, tomando-o como mestre espiritual. "Quando um homem já não crê em Deus — dizia Chesterton –, não é que ele não acredite em mais nada: ele acredita em tudo". Gurdjieff provou isto em toda a linha; mostrou que as defesas pretensamente racionais do intelectual moderno contra a ilusão religiosa o tornam indefeso contra a fraude espiritual, tal como as defesas de um neurótico contra a terapia o tornam ainda inerme ante a neurose. Um exemplo contundente encontra-se no livro de Muniz Sodré, *Jogos Extremos do Espírito* (Rio de Janeiro, Rocco, 1990). Comprovar a autenticidade dos fenômenos produzidos pelo taumaturgo mineiro Thomas Green Morton foi o bastante para que Sodré, típico cientista social brasileiro de formação marxista, se prosternasse ante esses fenômenos como ante sinais do Espírito, sem perceber que ali havia apenas uma demonstração de *siddhis* ("poderes", em sânscrito). Os *siddhis* podem ser adquiridos por treinamento, e não representam, para o homem espiritual, senão uma enganosa periferia do Espírito, uma zona nebulosa onde meras forças sutis da natureza podem ser tomadas pelos tolos como mistérios transcendentais. Os *siddhis* são a pirita espiritual. Comentarei este caso com mais detalhe no meu livreto *O Antropólogo Antropófago. A Miséria da Ciência Social.*

27 O que pressupõe que os átomos tenham peso – uma premissa epicúrea da qual Demócrito não compartilha pelo menos explicitamente.

28 V. Carlos García Gual, *Epicuro*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 110 ss.

29 V. adiante, *§20*, as considerações de Nicolau de Cusa quanto a este ponto.

30 Que ninguém confunda, levado pela coincidência vocabular, o indeterminismo epicúreo com o de Planck e Heisenberg. Este se opõe — logicamente, ou dialeticamente, ou complementarmente, como queiram — a um princípio real e concreto, que é o determinismo mecanicista, e não a um "vazio" que tornaria o indeterminismo perfeitamente redundante. Em caso de dúvida, leiam Werner Heisenberg, *Diálogos sobre la Física Atómica,* trad. Wolfgang Strobl y Luís Pelayo, Madrid, BAC, 1975 (ed. americana, *Physics and Beyond.*

Encounters and Conversations, New York, Harper & Row, 1971), aliás um dos mais belos livros do século. Volto a este assunto mais adiante.

CAPÍTULO 3

ÉTICA DE EPICURO

§8 O remédio de todos os males

A parte ética da doutrina epicúrea, que Pessanha apontou como a solução para todos os males da humanidade, e especialmente da humanidade brasileira, não é nem um pouco menos encrencada do que a sua cosmologia.

A ética de Epicuro divide-se em duas partes: uma geral ou teórica, outra especial ou prática. A teoria consiste apenas na afirmação de alguns valores gerais que coincidem em gênero, número e grau com aqueles que eram subscritos por todos os filósofos da época: a superioridade da contemplação sobre a ação, a vida filosófica como um caminho para a felicidade etc. etc. O culto destes valores é comum a Aristóteles, a Platão, aos estóicos, aos socráticos menores, e não tem nenhum vínculo de implicação recíproca com a cosmologia — ou física — de Epicuro: pode ser aceito dentro ou fora dela indiferentemente. Contra Epicuro cabe portanto a mesma objeção que Pessanha fez a Demócrito: que sua física e sua ética não tem conexão entre si, só podendo ser válidas se admitirmos a hipótese de uma *verdade dupla*.

Mas o que recebe costumeiramente o nome de "ética de Epicuro" é a parte prática, ou *Tetrafármacon*, o "quádruplo remédio" que o filósofo propõe a todos os males humanos, e no qual Pessanha sugeriu que o povo brasileiro fosse buscar inspiração para sair da miséria moral.[31]

Mas o *Tetrafármacon* não é de maneira alguma uma ética, e sim apenas uma psicologia prática, uma técnica para a conquista da felicidade, ou melhor, daquilo que Epicuro entende como felicidade. Não vale mais, nem menos, do que as muitas técnicas, norte-americanas na maioria, que hoje há na praça com o mesmo objetivo. Ora, uma técnica deve ser julgada exclusivamente pelos seus resultados práticos; e, num mercado super-saturado de similares como o *Pensamento Positivo* de Dale Carnegie, o *Treinamento Autógeno* de Schulz, o *Silva Mind Control*, a *Psicocibernética* de Maxwell Maltz, a *Sofrologia* de Caycedo, a *Programação Neurolingüística* de Bandler e Grinder,[32] sem contar a lista interminável de exercícios orientais e pseudo-orientais que o movimento da *New Age* espalhou da Califórnia para o mundo, o pobre *Tetrafármacon* já pode se considerar derrotado pela profusão de concorrentes modernos.

O *Tetrafármacon* consiste, sumariamente, numa disciplina, numa ginástica interior, na qual o praticante, uma vez fugido da agitação da *polis* e bem protegidinho no jardim, vai aos poucos substituindo as sensações dolorosas da vida presente pelas recordações agradáveis do passado até fazer com que o passado se torne presente e o presente desapareça sob a imagem do passado. Dentre as recordações agradáveis, destacam-se as da conversação filosófica com os amigos na paz do jardim: o conteúdo da conversação exerce efeito calmante, ensinando o discípulo a não temer os deuses (já que eles estão fora da jogada), nem a morte (pois quem deixa de existir já não pode sofrer) etc. Palavras que consolam.

Mas consolam só quando não lhes prestamos muita atenção, pois um exame mais cuidadoso faz brotar delas algumas dúvidas inquietantes, como por exemplo a seguinte: se tudo o que imaginamos existe em algum lugar, então teremos de continuar a existir depois da morte, já que amigos, parentes e inimigos se lembrarão de nós; e como tudo o que se imagina é material, os falecidos devem estar todos materialmente instalados em algum materialíssimo mundo, intermundo, supramundo ou

submundo. É com plena inconsistência lógica, portanto, que Epicuro afirma a completa extinção do ser humano após a morte física; essa afirmação contraria os princípios fundamentais da sua cosmologia.

Mas há duas outras questões ainda mais perturbadoras:

1. O cosmos de Epicuro não é um cosmos. É um caos, onde galáxias e amebas, mundos e homens formam-se e desaparecem por acaso, ao bel-prazer dos movimentos fortuitos dos átomos. Nesse mundo destituído de qualquer regularidade previsível, não há possibilidade de realizar planos, e toda ação está, antecipadamente, condenada ao fracasso. Daí que, fugindo da dor, átomos e homens só encontrem cada vez mais dor; e, buscando o prazer, não alcancem um resultado melhor. O *clinamen* é apresentado como um movimento livre, mas o exercício desta liberdade choca-se contra o fatalismo da dor, sem escapatória; o *clinamen* é, no fundo, um tipo de fatalidade, num universo absolutamente trágico onde átomos e homens vagam a esmo de erro em erro e de sofrimento em sofrimento. E quando, finalmente, abdicando da busca insensata de prazeres que causam mais dores, o homem encontra o caminho da meditação filosófica que deve libertá-lo, esta meditação leva-o à conclusão inelutável de que o único alívio possível é a morte, seguida de total e eterno esquecimento. Fecha-se assim o círculo da fatalidade, que, partindo dos movimentos cegos dos átomos no vazio sem sentido, alcança sua finalidade na completa e definitiva aniquilação do homem, ante o olhar indiferente dos deuses. A pergunta é: como pôde essa filosofia necrófila, essa macabra celebração do nada, passar por uma mensagem de consolação e atrair para o jardim de Epicuro milhares de infelizes em busca de alívio? Que consolo podiam encontrar no jardim sabendo que ele é a entrada do cemitério e que depois do cemitério há somente o cemitério maior do esquecimento cósmico? Que atrativo enxergavam nessa promessa digna de Jim Jones?

2. A cosmologia de Epicuro é, como se viu, um tal amálgama de contradições, que um filósofo de ofício, conhecedor aliás da lógica de Aristóteles, não poderia deixar de perceber sua inconsistência, que não escapa ao exame atento de um adulto letrado de inteligência mediana. A hipótese de que Epicuro fosse apenas um incompetente, um sonso, um inconsciente, me parece inverossímil. Teria ele, por trás de tanta absurdidade, uma segunda intenção? Haveria nessa loucura um método? Não se esconderia por trás do besteirol epicúreo um segredo temível?

Essas perguntas não têm resposta nas teorias do epicurismo. Talvez a encontrem na sua prática.

§9 A abolição da consciência

A prática do *Tetrafármacon* cria, desde logo, o seguinte problema: se os objetos que aparecem na imaginação sempre existem tais e quais, atual e materialmente, então o esforço de enxergá-los cada vez mais nítidos com os olhos da fantasia até que se superponham às impressões do presente deve necessariamente produzir efeitos físicos. Para sermos coerentes com a física de Epicuro, teremos de admitir que esses efeitos não ficarão mesmo confinados no corpo do indivíduo imaginante, mas se expandirão pelo mundo em torno, fazendo brotar seres e coisas que se materializarão, na forma de corpos sutis, em algum lugar do cosmos. Assim, o discípulo, quanto mais avance na prática da meditação epicúrea, mais ficará persuadido de que aquilo que imaginou existe ou está entrando na existência nesse mesmo momento e é até mesmo “mais real” do que os objetos sensíveis presentes.

O mesmo aplica-se às recordações: se produzidas com intensidade suficiente, trarão de volta as coisas passadas, e estas ingressarão na vida presente como um objeto que, jogado num tanque, abre espaço empurrando a água para os lados. O mundo da vida, que para o comum dos mortais é uno, denso e contínuo, se tornará para o meditante epicúreo uma superfície esburacada, e pelos buracos o meditante poderá saltar para o passado ou para o futuro com a maior facilidade e sem precisar de nenhuma máquina do tempo. E quando ele eventualmente se lembrar de que antes se lembrava de alguma coisa da qual agora não se lembra mais, bastará abrir um buraco no oco, ou um oco no buraco, para que a coisa esquecida não apenas volte à memória, mas aconteça de novo de maneira ainda mais realística do que na primeira vez; e assim por diante, ou para trás, como queiram, num espelhismo sem fim de tempos dentro de tempos e de hiatos dentro de hiatos.

Exposta assim, essa cosmologia de queijo suíço parece *O Exterminador do Futuro* ou *Alice no País do Espelho*. Mas os resultados da brincadeira são graves. Acontece que a distinção que o cérebro humano faz entre as sensações presentes e as imaginadas é aquela que, em lógica, corresponde à diferença entre o *efetivo* e o *possível*. A ginástica cronológica de Epicuro, se praticada com persistência, acabará por abolir no discípulo a intuição dessa diferença, levando-o a acreditar na realidade efetiva, atual, do que quer que consiga imaginar com suficiente nitidez: os futuros contingentes, meras possibilidades lógicas só concebíveis a título de construções abstratas, são então vivenciados *como se* fossem objetos de experiência concreta. É um *wishful thinking* potencializado, elevado a sistema e regra de vida. Que um sujeito treinado nessa regra possa chegar a admitir como santas verdades os mais patentes absurdos da física epicúrea, é algo que finalmente encontra aqui sua explicação: não é a ética de Epicuro que deriva logicamente da sua física, mas, ao contrário, a prática da sua ética é que é uma condição prévia para que alguém possa chegar a acreditar na sua física. É uma física para hipnotizados.

***

Vale a pena examinar o lado psicológico dessa inversão, para ver que tipo de conduta moral pode resultar dela. Isto mostrará em que consiste *realmente* a ética de Epicuro, por trás de todo o tecido de alegações beatas que lhe serve de embalagem.

O que chamamos *senso do real* funda-se na distinção do efetivo e do possível. Fazemos esta distinção comparando aquilo que pensamos e imaginamos por vontade própria com os dados que nos são impostos pela situação presente. Neste momento, por exemplo, digito no teclado do computador as palavras que me brotam de dentro. Elas poderiam ser outras, bastando que eu quisesse mudar o foco da minha atenção para outro assunto. Se escrevo estas palavras e não outras, posso assegurar, na língua que o povo gaiato atribuiu ao ex-presidente Jânio Quadros: *fi-lo porque qui-lo*. Mas, tantas vezes quantas abra os olhos, enquanto estiver sentado aqui, verei diante de mim o mesmo teclado e a mesma tela, que se impõem à minha visão como dados de um mundo que não fiz e que vem pronto ao meu encontro. Não posso fazer com que meus olhos vejam outra coisa senão o que está na frente deles. Não posso girá-los daqui para Porto Alegre, para Machu-Pichu ou para Winnesburg, Ohio, EUA, como giro num instante a tela do pensamento e troco de palavras. Meu olhar está limitado pelo que o mundo me oferece, ao passo que minha imaginação não conhece outros limites senão os seus próprios. Esta diferença é que me dá a medida do real: admito como efetivo, como objetivamente

existente, um mundo que me resiste, que não se dobra imediatamente ao meu arbítrio com a plasticidade do imaginário. Existir é resistir, dizia Dilthey.

Se minha percepção está limitada ao lugar do espaço onde me encontro, mais fortemente ainda está presa a um determinado momento do tempo. O espaço ainda pode ser parcialmente vencido pelo deslocamento do corpo, que, noutro lugar, verá outras coisas e já não estas. Mas o tempo é invencível. O que ontem me sensibilizou a retina, vindo de fora, hoje só pode ser produzido desde dentro, re-produzido na imaginação, e não sem algum esforço. As cenas deleitosas de outrora, vividas como um dom gratuito da realidade aos nossos sentidos, agora só podem ser re-vividas como obra nossa, por um ato de vontade que resolva sair em busca do tempo perdido com o empenho reconstrutivo de um Proust. Do mesmo modo, aquilo que se passará amanhã não pode ser agora percebido como fato, mas somente concebido e projetado desde dentro, como conjetura esperançosa ou temerosa. Por mais certo e fatal que se anuncie o futuro, um anúncio não terá nunca a presença maciça do fato consumado; e conforme seja bom ou mau, virá sempre acompanhado do temor ou do desejo — da possibilidade, em suma — de que as coisas venham a se passar de outro modo. O presente, em contrapartida, se podia ser de outro modo um instante atrás, já não o pode agora: está fixado para sempre; tendo acontecido, já não pode desacontecer.

É apreendendo os limites do meu poder — daquilo que Kurt Levin chamava *espaço vital*[33]— que chego a distinguir o real do irreal, o efetivo do meramente possível. Compreendo, portanto, que a distinção entre o fato percebido e a possibilidade imaginada se faz por referência à *vontade*, que é súdita num caso, no outro soberana. Mas só posso fazer esta comparação se me lembro claramente de haver pensado ou imaginado tais ou quais coisas por vontade própria, desde dentro, e se *assumo a autoria desses atos interiores como assumo a de minhas ações materiais e externas*. É só assim que posso captar a diferença ente o que brota de mim e o que me vem do mundo. O senso da diferença entre o imaginado e o percebido repousa, portanto, na *memória* e na *responsabilidade*. Tomamos consciência da realidade objetiva, diferenciando-a das nossas projeções subjetivas, exatamente pelos mesmos meios e na mesma medida em que tomamos consciência de nós mesmos como sujeitos livres, ativos, criadores de seus atos como de suas intenções. A objetividade do conhecimento é função da liberdade moral.

Ora, nossos atos interiores não têm outra testemunha senão nós mesmos. Só eu conheço por testemunho direto meus pensamentos e intenções, que os circunstantes não podem senão conjeturar por analogia. Se decido mentir sobre o que se passa dentro de mim, ninguém pode me impedir de fazê-lo: nem mesmo quem, por sinais exteriores, perceba a falsidade da intenção que alego poderá provar por testemunho direto aquela que oculto. O testemunho sincero de si para si é a primeira e indispensável condição do conhecimento objetivo.

Mas o desejo de assumir a autoria de seus atos interiores — ou mesmo exteriores — não é inato no homem. Com inocente desenvoltura, que no adulto seria cinismo, a criança atribui a responsabilidade de seus feitos a um irmãozinho, a um colega ou a seres imaginários, e não toma consciência de que mente senão pelo olhar severo do pai que a faz descer do céu da imaginação para cravá-la no chão terrestre onde as causas se atam inapelavelmente às conseqüências, e as culpas aos castigos. Inicialmente, a criança aceita esta limitação por conta da autoridade do pai, mas depois aprende a estabelecer por si a conexão entre o antes e o depois, entre a intenção e o ato, entre a autoria e a culpa, e é assim que se desenvolve nela a autoconsciência, que será a base não somente da conduta

moral, mas da objetividade no conhecimento. A verdade é aceita assim como um valor moral *antes mesmo* de se firmar como um critério cognitivo.[34] A admissão da verdade sobre si mesmo precede a admissão da verdade sobre as coisas. "A autoconsciência é a terra natal da verdade", dizia Hegel.

A possibilidade do conhecimento objetivo depende portanto de uma opção preliminar, em que o homem assume — ou não assume — um compromisso interior com a verdade e a coerência. Nada pode obrigá-lo a este compromisso. A facilidade com que os seres humanos se livram dele sempre chocou os filósofos, de Platão e Aristóteles até Kant, Scheler, Ortega y Gasset, Éric Weil. Os filósofos gostariam que todos os homens fossem dóceis à verdade, mas é uma aspiração utópica e autocontraditória: se a percepção da verdade nasce da liberdade, só pode conhecer a verdade quem esteja livre para negá-la. "Verdade conhecida é verdade obedecida", dizia Platão; mas mesmo a verdade conhecida não pode ser obedecida de uma vez para sempre, mediante um suicídio preventivo da liberdade, que nos garanta contra as futuras tentações do erro e da mentira. A opção pela verdade deve ser refeita diariamente, entre as hesitações e dúvidas que constituem o preço da dignidade humana.

O compromisso com a verdade, ainda que assumido de coração, jamais obriga o homem todo: continentes inteiros da alma, como a imaginação ou determinados sentimentos, podem continuar vagando à margem de toda obrigação de veracidade, e atendendo apenas aos apetites imediatos. Há sempre muitos meios de fugir da verdade. Os sonhos, por exemplo, são um tecido de eufemismos que pode servir para amortecer ou desviar o impacto das verdades indesejáveis, ajudando a manter o organismo psicofísico naquele estado de ausência de tensões que os médicos denominam *homeostase*. É claro que em grande número de casos esse arranjo oportunista acaba produzindo uma neurose. A melhor definição de neurose que conheço é do meu falecido amigo e mestre Juan Alfredo César Müller, um gênio da psicologia clínica. Neurose, dizia ele, *é uma mentira esquecida na qual você ainda acredita*. Se mentir para si é esquecer a verdade, neurose é esquecer o esquecimento, apagar as pistas do embuste. Na neurose, a mentira transforma-se num sistema, num programa que se automultiplica, ocultando a mentira inicial sob montanhas de entulhos só para depois alguém ter de pagar a um psicanalista para removê-los. Mas ninguém ficaria neurótico se a opção neurótica não lhe parecesse vantajosa, ao menos no instante decisivo em que uma verdade intolerável se abre diante dele como um abismo. Mentir alivia porque economiza à psique o esforço de suportar um desequilíbrio temporário.

Isso quer dizer, em suma, que não há consciência moral, nem conhecimento objetivo, sem algum sofrimento psíquico voluntário, sem o sacrifício ao menos temporário da harmonia interior em vista de valores que transcendem os interesses imediatos do organismo psicofísico. "Ser objetivo, dizia Frithjof Schuon, é morrer um pouco". Objetividade é sinceridade projetada no exterior, assim como sinceridade é introjeção dos limites objetivos. Sinceridade e objetividade, por sua vez, formam um nexo indissolúvel com a responsabilidade: as três condições que perfazem a autoconsciência moral.[35]

Uma vez afrouxadas porém as demandas da autoconsciência, a imaginação torna-se a serva prestativa do interesse orgânico imediato, produzindo tantas ficções quantas forem necessárias para conservar o indivíduo num estado de profunda sonolência moral, no qual ele não tenha de responder pelos seus atos. O entorpecimento da consciência tem graus e etapas, que vão desde as

“racionalizações” corriqueiras com que na vida diária nos furtamos ao apelo de pequenos deveres, até a completa inversão. O homem moralmente embotado já não consegue “sentir” a bondade ou maldade intrínseca de seus atos. Embora conheça perfeitamente as normas sociais que aprovam ou desaprovam certos comportamentos, ele não as vê senão como convenções mecânicas, e pode até continuar a obedecê-las exteriormente por mero hábito, mas sem pensar sequer em lhes aderir de coração; e continuará assim até que a conjunção da necessidade com a oportunidade o transforme de vez no criminoso que sempre foi. Albert Camus dá em *l'Étranger* o retrato do tipo cuja mediocridade pacata esconde a mais absoluta insensibilidade moral. Um dia o sujeito caminha pela praia e, sem qualquer motivo, até mesmo sem sentir raiva, resolve matar dois transeuntes a tiros. Até o fim ele não compreende a revolta e a indignação que seu crime desperta. Como a inteligência humana não opera no vazio, mas apenas elabora e transforma os dados que recebe da esfera sensível, é natural que, quando um homem já não sente a realidade de alguma coisa, o conceito dessa coisa, o esquema que corresponde a ela no plano da inteligência abstrata, logo comece a lhe parecer também vazio de sentido. Nessas horas, somente a um autêntico filósofo ocorrerá tomar consciência do seu depauperamento interior e sair em busca do sentimento perdido, para dar vida nova ao conceito. A maioria simplesmente adaptará o conceito ao estado atual da sua alma. No homem sem maiores interesses morais, o conceito esvaziado não tem mais função, e será simplesmente esquecido. Mas, se esse homem for um letrado, ele não suportará ser o único a sentir como sente. *Invariavelmente, criará argumentos para demonstrar que aquilo que ele não sente inexiste no mundo objetivo*. Sua incapacidade para discernir o bem e o mal exceto como convenções vazias será usada como “prova” de que toda lei moral *é* uma convenção vazia, e a deformidade da sua psique será erigida em padrão de medida moral para toda a humanidade. Mas um homem não vive muito tempo em estado de abstinência moral. Após ter solapado as bases de todo critério moral objetivo, ele continuará a ter ódios e afeições, repugnâncias e desejos, que, na esfera intelectual, farão brotar outros tantos correspondentes juízos morais elaborados racionalmente. Não podendo suportar indefinidamente a insegurança de admitir que esses juízos são meras preferências subjetivas, não melhores ou piores do que quaisquer outras, ele cairá na tentação de argumentar a favor delas, de lhes dar uma expressão e fundamento intelectual; e, ao fazê-lo, criará um novo critério de moralidade, que não consistirá em outra coisa senão na ampliação universalizante dos gostos perversos de um indivíduo. A linguagem abstrata da filosofia moral terá se tornado uma arma a serviço de fins egoístas, de um ego inflado que remoldará o mundo à sua imagem e semelhança.

As aspirações subjetivas dos indivíduos, porém, não são tão diferentes umas das outras, sobretudo na época de cultura de massas que padroniza os desejos da multidão, e por isto o filósofo moral improvisado logo terá o grato prazer de descobrir que suas idéias são compartilhadas por milhões de pessoas iguais a ele, muitas das quais já vinham produzindo, com os mesmos fins, outras tantas filosofias morais coincidentes. Aí ele encontrará o argumento decisivo a favor do seu sistema: o argumento do número. Seu sistema pessoal de racionalizações será enobrecido e investido de validade universal como expressão das “aspirações da nossa época”.

Mas como os desejos da multidão, moldados pela cultura de massas, se condensam todos no triângulo áureo *sexo-dinheiro-fama*, as novas éticas nascidas do embotamento moral não consistirão em outra coisa senão num sistema de racionalizações que transformará esses três desejos em hipóstases de valores morais universais e em fundamentos máximos de toda conduta eticamente válida. Completa-se assim a inversão: as paixões mais baixas e vulgares ergueram-se ao estatuto de

mandamentos divinos, cuja violação sujeita o homem a padecimentos interiores, quando não à execração pública ou a penalidades legais.

O embotamento completo da intuição moral, substituída por uma retórica sofística de um artificialismo alucinante, chegou a ser diagnosticada por Konrad Lorenz como uma forma de degenerescência biológica, que, apagando da memória humana registros de valores aprendidos ao longo da evolução animal, anuncia o começo da demolição da espécie humana.[36]

Mas sondar as causas primeiras desse fenômeno, na escala da humanidade, não é meu intuito. O que desejo perguntar é como ele se produz num indivíduo em particular. Excluo, é claro, os casos de psicopatia congênita, que recebem o nome técnico de *personalidades psicopáticas* ou de *sociopatas*. Não é possível que o conjunto dos militantes radicais do mundo se componha de uma maioria de personalidades psicopáticas, afetadas de taras congênitas. O que me intriga é: como um homem de personalidade normal pode ser transformado de tal maneira que seu senso moral se torne idêntico ao de um sociopata de nascença? Como se pode inocular *artificialmente* a perversidade moral? Pois é óbvio que, se não existisse esta possibilidade, determinados movimentos sociais e políticos só poderiam recrutar seus adeptos nos hospitais psiquiátricos e jamais passariam de clubes de excêntricos. Quando hoje vemos hordas de intelectuais ativistas lutando para que o aborto se torne um direito inviolável, para que manifestações de antipatia a qualquer perversão sexual sejam punidas como delitos, para que a interferência dos pais na educação sexual dos jovens se limite à instrução quanto ao uso de camisinhas, para que a Igreja abençoe a prática da sodomia e castigue quem fale contra, é forçoso admitir que algo, agindo sobre essas pessoas, destruiu nelas a intuição moral elementar; que, diria Lorenz, alguma interferência externa apagou de seus cérebros os registros da experiência moral acumulada ao longo da evolução biológica.[37]

Se esse algo não é nem a hereditariedade nem aquela conjunção fortuita de circunstâncias traumáticas que podem produzir uma personalidade psicopática, então só pode ser uma ação humana premeditada. A ação humana premeditada, realizada segundo uma conexão racional de causas e efeitos, é o que se denomina uma *técnica*. Essa técnica existe. Aliás existem muitas. Não há neste mundo um só movimento de massas, um só Estado nacional, uma só empresa de grande porte que não disponha de uma técnica, ou de um conjunto de técnicas, para moldar a personalidade de seus membros de acordo com os fins da organização. Com alarmante freqüência, a amoldagem passa pelo embotamento maior ou menor do senso moral e da consciência intelectual.

Não há talvez no mundo um setor de pesquisas em que governos, partidos políticos, organizações religiosas e pseudo-religiosas, empresas e sindicatos tenham investido mais do que no dos meios de subjugar a mente humana. O rol das técnicas que o século XX concebeu para esse fim é de fazer inveja aos cientistas de outros ramos: reflexos condicionados, lavagem cerebral, guerra psicológica, influência subliminar, controle do imaginário, engenharia comportamental, informação dirigida, Programação Neurolingüística, hipnose instantânea, estimulação por feromônios, a lista não tem mais fim. O domador de homens tem hoje à sua disposição um arsenal de recursos mais vasto e eficaz que o dos técnicos de qualquer outro campo de atividade.

Esses conhecimentos não estão guardados em arquivos e bibliotecas, para consulta de raros pesquisadores e curiosos: estão todos sendo usados na prática, em muitos países do mundo, para as mais variadas finalidades. Não há disputa política, campanha publicitária, propaganda ideológica ou religiosa que não faça amplo uso deles, submetendo a mente humana a um bombardeio atordoante,

que impossibilita o exercício normal do discernimento e predispõe as massas a uma nova patologia que recebeu a denominação, muito pertinente, de *psicose informática*.[38]

A coisa que mais impressiona o estudioso do assunto é a onipresença da manipulação da mente na vida contemporânea. Sem ela, os grandes movimentos de massa que marcam a história do século simplesmente não teriam podido existir. É impossível imaginar o que teria sido da propaganda comunista sem os reflexos condicionados e sem a lavagem cerebral inventada pelos chineses;[39] o que teria sido do fascismo e do nazismo sem a técnica da estimulação contraditória com que esses movimentos desorganizavam a sociedade civil;[40] como teriam se desenrolado os dois conflitos mundiais e dezenas de conflitos locais e revoluções sem o uso maciço da guerra psicológica;[41] o que teria sido dos governos ocidentais e dos grandes empreendimentos capitalistas sem o controle do imaginário e a "modificação de comportamento" que exercem sobre populações que não têm disto a menor suspeita;[42] que fim teriam levado as organizações esotéricas e pseudo-esotéricas e o movimento da *New Age* sem as técnicas de hipnose instantânea e comunicação subconsciente com que reduzem à escravidão mental seus milhões de discípulos em todo o mundo; qual teria sido a sorte da indústria das comunicações de massas sem o uso da influência subliminar pela qual reduzem à passividade mais idiota o público jovem de todos os países.

Se retirássemos, enfim, do panorama histórico do século XX as técnicas de manipulação da mente, nada teria podido acontecer como aconteceu. Elas foram seguramente mais decisivas, na produção da história contemporânea, do que todas as outras técnicas concebidas em todos os outros domínios, incluindo a bomba atômica e os computadores. *Elas estão entre as causas primordiais do acontecer histórico no nosso tempo, e no entanto os historiadores continuam a ignorá-las.* Eles sabem, é claro, a importância da "técnica" entre as causas do devir histórico; mas, presos a uma noção grosseira e coisista do que seja uma técnica, não concebem sob esse nome senão aquilo que se materialize em algum tipo de aparelho ou máquina, ou pelo menos num esquema de ação mais ou menos patente. Os poucos que se interessaram pelo domínio da mente foram desviados em seus esforços por uma visão preconceituosamente seletiva, que só destacava algumas formas de dominação à custa de ocultar outras maiores e piores.[43] Quando se escrever, porém, com suficiente visão de conjunto a história da pesquisa e do uso das técnicas de manipulação da mente no século XX, então se verá que nenhum outro fenômeno o define e o singulariza tão bem quanto esse. Mais que o século das ideologias, mais que o século da física atômica, mais que o século da informática, este foi o século da escravização mental.

Ora, seria concebível que populações submetidas incessantemente a esse massacre psicológico pudessem conservar intactas por muito tempo as faculdades intuitivas e valorativas em cuja perda Lorenz enxerga o começo da demolição da espécie humana? Não é antes mais provável que a humanidade assim manipulada, estonteada, ludibriada vinte e quatro horas por dia acabe por entrar num estado crônico de auto-engano? Um dos poucos historiadores que levaram a sério este fenômeno de seriedade trágica denunciava, em 1969, "o advento de um sistema político baseado na impostura em grau muito maior do que todos os que existiram até o momento".[44] Com o atraso proverbial que marca os pronunciamentos da Igreja Católica, o Papa João Paulo II finalmente reconheceu em 1994 que, sob as aparências de continuidade daquilo a que a humanidade chamava civilização, cresce hoje em todo o mundo uma espécie de anticivilização, a civilização do Anticristo. Neste novo panorama, todas as idéias e concepções mais francamente errôneas, mórbidas, disformes e

fracassadas que os séculos e os milênios anteriores rejeitaram saem do fundo do lixo do esquecimento para constituir os pilares de um culto universal do engano.

É neste contexto que se deve compreender o apelo ao resgate do epicurismo.

---

31 O nome *Tetrafármacon,* que indesculpavelmente me omiti de explicar na primeira edição deste livro, provém de que o objetivo máximo dessa técnica é inculcar no praticante *quatro* convicções básicas: 1ª, não se deve temer a morte; 2ª, é fácil alcançar o bem; 3ª, não se deve temer a divindade; 4ª, é fácil suportar o mal. Não é preciso ser muito esperto para perceber que a proposição decisiva é a terceira — uma exata inversão do *timor domini principium sapientiæ.*

32 Veremos logo adiante o parentesco entre o *Tetrafármacon* e a Programação Neurolinguística, parentesco que Pessanha — sem dar nome aos bois — mencionou de passagem.

33 V. Kurt Levin, *Princípios de Psicologia Topológica,* trad. Álvaro Cabral, São Paulo, Cultrix, 1973, p. 29 ss. — Não é uma ironia que esse termo técnico inventado por um eminente psicólogo judeu tenha se tornado um *slogan* nazista?

34 É evidente que isto não significa em hipótese alguma uma redução da autoconsciência ao efeito de uma "introjeção de papéis sociais", como pretendem alguns psicólogos e cientistas sociais. A autoconsciência não nasce pronta, mas é uma fortíssima predisposição, que se manifesta inicialmente sob a forma passiva da imitação e da obediência — assim como a capacidade de caminhar por si próprio se exerce de início sob a forma passiva do ser levado para cá e para lá pelas mãos dos adultos. No desenvolvimento da autoconsciência, a imitação e a introjeção são apenas ocasião e instrumento da manifestação de uma capacidade preexistente, jamais causas produtoras de uma criação *ex nihilo.* Pretender que a autoconsciência seja mera introjeção de papéis sociais é retornar à velha lenda lockiana da *tábua rasa.*

35 Temível sinal de derrocada intelectual do homem moderno é que nossa ciência pretenda assentar-se num critério de veracidade e objetividade que seja apenas um código público, uma tábua de regrinhas prontas de aplicação mais ou menos uniforme e mecânica, que dispense a autoconsciência, a responsabilidade e a sinceridade como adornos subjetivos. É a coisificação da verdade. — O conceito acima resumido da autoconsciência como fundamento da moral, e da moral como fundamento da objetividade cognoscitiva — inclusive nas ciências —, foi exposto com mais detalhes no meu curso de *Ética* (Casa de Cultura Laura Alvim, Rio de Janeiro, agosto-outubro de 1994), cujas transcrições corrigidas formarão um volume a ser publicado com o título *Sobre os Fundamentos da Moral.*

36 V. Konrad Lorenz, *A Demolição do Homem.*

37 Num mesmo dia, vi na TV o líder *gay* Luiz Mott apelando a um determinado comediante do SBT para que deixasse de ridicularizar a classe dos homossexuais com suas paródias grotescas, e logo em seguida um grupo de marmanjos afrescalhados do grupo denominado *As Noviças Rebeldes*, metidos em hábitos de carmelitas e caricaturando da maneira mais aviltante as freiras católicas. A comparação faz ressaltar a escala de valores em que por vezes (não sempre, espero eu) se inspira a militância *gay*, onde o desejo de um determinado tipo de prazer físico acaba por se tornar, ao menos implicitamente, mais respeitável do que uma devoção religiosa. Essa escala é incomensurável com qualquer tábua de princípios éticos já conhecida neste mundo: a adesão a ela torna um sujeito inacessível à argumentação racional, retira-o do debate civilizatório, faz dele um UFO axiológico, estranho aos sentimentos comuns da espécie humana. Lorenz tinha razão.

38 V. Flo Conway and Jim Siegelman, *Snapping: America's Epidemic of Sudden Personality Changes*, New York, Lippincott, 1989.

39 V. Joost A. M. Merloo, *Lavagem Cerebral. Menticídio: O Rapto do Espírito,* trad. Eugênia Moraes Andrade e Raul de Moraes, São Paulo, Ibrasa, 1980, e Olivier Reboul, *A Doutrinação*, trad. Heitor Ferreira da Costa, São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1980.

40 V. Karl Mannheim, "Estratégia do Grupo Nazista", em *Diagnóstico do Nosso Tempo*, trad. Octávio Alves Velho, Rio, Zahar, 1961.

41 V. Paul M. A. Linebarger, *Guerra Psicológica*, trad. Octávio Alves Velho, Rio de Janeiro, Biblioteca do Exército, 1962.

42 V. Robert L. Geiser, *Modificação do Comportamento e Sociedade Controlada*, trad. Áurea Weissenberg, Rio de Janeiro, Zahar, 1977.

43 É o caso, especialmente, de Michel Foucault, da antipsiquiatria e da dupla Deleuze-Guattari.

44 Jean-Charles Pichon, *Historia Universal de las Sectas y Sociedades Secretas*, trad. Baldomero Porta, Barcelona, Bruguera, 1971, vol. I, p. 525.

CAPÍTULO 4

LÓGICA DE EPICURO

§10 A fumaça e o fogo

"A divisão entre Sócrates e Protágoras sobrevive intacta. O conceptus *e a* imago*, lembra-se? Para o primeiro, o que vale é o autoconhecimento, para o segundo é o discurso, a exposição, a beleza e a pompa. É evidente que o segundo ainda é dominante, mas até quando?"* – FRANÇOISE HUET[45]

As práticas psicológicas que mencionei no parágrafo anterior, infinitamente variadas na sua linguagem e nos pretextos, ora "científicos", ora "místicos", a que apelam para justificar-se, têm uma coisa em comum. São, todas elas, formas e variantes de uma mesma técnica: a *hipnose*.

No homem hipnotizado, a maioria das funções psíquicas continua operando normalmente. Ele fala, raciocina, recorda e sente como se estivesse desperto. Apenas uma função é suspensa: o juízo reflexivo que, retornando sobre os conteúdos da representação, os julga como efetivos ou possíveis, verdadeiros ou falsos, verossímeis ou inverossímeis, prováveis ou improváveis. Dito de outro modo: o hipnotizado sabe distinguir *entre* imagens, mas não sabe julgar o *valor* cognitivo das imagens. Tendo diante da retina a figura de uma vaca, sabe distingui-la de um porco; mas não sabe distinguir se *viu* uma vaca ou *imaginou* uma vaca. Quando ouve do hipnotizador a ordem: "Tome um copo de água", compreende o sentido da ordem, mas a interpreta como se fosse um desejo brotado de dentro. Quanto mais profundo o transe hipnótico, mais e mais dificultoso se torna o juízo de valor cognitivo, até que se chegue à completa despersonalização. Aí a mera sugestão verbal de um cigarro aceso bastará para produzir queimaduras reais na mão do hipnotizado: as células da pele reagem à estimulação verbal como reagiriam ao calor de uma brasa.

O *Tetrafármacon* é, fora de qualquer dúvida, um método hipnótico, no qual o praticante, por meio de exercícios, deprime progressivamente seu sentimento do tempo, aprende a confiar mais na visualização imaginária do que no juízo reflexivo, toma sistematicamente a mera possibilidade como realidade efetiva e, enfim, está pronto para acreditar em todas as absurdidades da física de Epicuro tão logo possa enxergá-las na tela da fantasia, reprimindo a exigência de confrontá-las umas com as outras para formar uma concepção global coerente e hierarquizada como aquela que nos orienta na vida de vigília.

*É assim que se explica que as concepções físicas de Epicuro, tão manifesta*mente insustentáveis, tenham podido ser aceitas por uma multidão de crédulos discípulos. É assim também que podemos compreender como estes discípulos não se deram conta de que o epicurismo, em última análise, nada lhes oferecia senão uma apologia da morte. Pois, desviados para os meandros sem fim da fantasia imaginativa, eles nunca chegavam à última análise.

Mas Epicuro não se limitou a praticar e ensinar a disciplina da ilusão: ele desenvolveu mesmo todo um sistema lógico para sustentá-la. A *lógica dos sinais* ou *lógica das aparências*, que Epicuro opõe à lógica dos conceitos (que ele conhecia através de Aristóteles), sistematiza os raciocínios do tipo "onde há fumaça, há fogo", fazendo deles o supremo critério do conhecimento. Tais raciocínios, que a lógica tradicional e moderna chama de *abdutivos,* são abundantemente usados na vida diária, mas qualquer principiante de filosofia sabe que o valor deles é apenas retórico e persuasivo. Servem

para exemplificar e comunicar idéias, não para prová-las. O fato mesmo de que Epicuro tenha se servido deles para sustentar as teorias de sua física alucinada é sinal de que são uma *bonne à tout faire*, com a ajuda da qual se pode provar literalmente qualquer coisa, por exemplo que o ano de 1991 durou somente um mês ou que os buracos de um queijo suíço pesam 3 kg. Nas mãos de um técnico habilidoso, a *lógica dos sinais* pode muito bem dar foros de pura veracidade metafísica às impressões de um sujeito hipnotizado, demonstrando que, *se* apareceu uma queimadura na mão, *certamente* esta foi tocada por uma brasa de cigarro, pois, se a fumaça prova a presença do fogo, quanto mais não a provaria uma queimadura viva!

Mas não é preciso muito esforço para provar que a lógica de Epicuro não se destina à busca da verdade, e sim somente à produção de consolações fictícias; pois quem o declara é o próprio Epicuro: “Para fugir do saber — recomendava ele a um discípulo —, levante as velas o mais rápido possível”.[46] Fiel a este princípio, ele afirmava que a veracidade das explicações é indiferente: o que importa é o seu efeito calmante. Mais precisamente: qualquer explicação é boa, contanto que, afastando a hipótese de uma causa divina, aplaque o temor ou a esperança de uma vida futura. Podemos inclusive aceitar simultaneamente várias explicações contraditórias, se isto de algum modo nos tranqüiliza, reduzindo os mistérios do universo à proporção de nossa experiência mais banal.[47] O embotamento proposital da inteligência, a redução banalizante da totalidade do real à escala de sensações imediatas como comichões ou borborigmos, eis a essência de uma lógica à qual não falta, em compensação de seu acanhado poder investigativo, uma acentuada virtude soporífera.

***

Pessanha fez muitos louvores à lógica de Epicuro, mas não esclareceu que ela é apenas uma retórica, não explicou as diferenças entre lógica e retórica, nem muito menos declarou a premissa oculta de todo o seu discurso: a premissa segundo a qual o importante é persuadir, e não provar. Um silogismo com premissa oculta chama-se, em retórica, um *entimema*. A destreza com que Pessanha manejou esse e outros entimemas na sua conferência do MASP mostrou que, ardoroso discípulo de Epicuro, ele não deixava de ser também aplicado aluno de Perelman. Mas ele também não disse o que Perelman, se vivo e ali presente, pensaria de tudo isso. Eu também não o sei. Mas sei que Perelman, no seu clássico *Tratado da Argumentação,* só cita Epicuro uma única vez, e como autor de um raciocínio do tipo *autofágico*. Assim denomina-se em retórica um argumento desastroso, canhestro, que se volta contra a pessoa mesma de seu autor, como por exemplo no caso de um judeu que defendesse o nazismo. No trecho citado, o homem do jardim sustenta a tese segundo a qual os pais devem deixar os filhos ao abandono. Perelman reproduz em seguida o argumento que a isto opôs o filósofo estóico Epicteto: “Se teu pai e tua mãe soubessem que virias a dizer essas coisas, certamente haveriam te abandonado”.[48]

Se Perelman soubesse a que fins acabariam servindo os seus ensinamentos, teria se recusado a ensinar retórica a José Américo Motta Pessanha.

§11 O convite ao sono

É verdade que as técnicas modernas de manipulação da psique põem o *Tetrafármacon* no chinelo. Pessanha não deixou de aludir a uma delas, ao dizer que “alguns psicoterapeutas de hoje” não vêem

mais nada a fazer pelo homem sofredor do que induzi-lo a representar seus sofrimentos em imagens, e em seguida, melhorando as imagens, aliviar o sofrimento. Dito de outro modo, eles descobriram que o *wishful thinking* funciona; que, em última instância, Epicuro tinha razão.

Que técnica é essa? Pessanha não deu o nome, mas é a Programação Neurolingüística (PNL), popularizada em anos recentes por livros como o de Anthony Robbins, *Unlimited Power*,[49] e, no Brasil, os de Lair Ribeiro. Ela tem semelhanças e diferenças com o *Tetrafármacon,* mas, se pôde servir a Pessanha como uma confirmação das teses epicúreas, foi certamente com base num argumento subjacente que, exposto com todas as letras, rezaria assim: "Num mundo caótico e sem sentido, onde o único destino que nos aguarda é a completa extinção e o eterno esquecimento, não resta mais nada a fazer senão tentar imaginar as coisas melhores do que são. A eficácia da PNL confirma Epicuro".

Se explicitado, esse argumento não faria outra coisa senão desmoralizar, de um só golpe, Epicuro e a PNL. Pois, se a PNL confirma Epicuro e Epicuro antecipa a PNL, há entre eles o nexo da premissa à conclusão, da teoria à sua prática: o epicurismo surge como raiz teórica da PNL, e a PNL como fruto materializado do epicurismo. Já vimos, porém, o quanto vale o epicurismo como fundamento teórico do que quer que seja. Se a PNL pode, na esfera prática, mostrar o epicurismo sob uma face melhor, é o que veremos.

A PNL surgiu da prática clínica de um dos grandes psicoterapeutas do século: Milton Erickson. Paralítico, Erickson desenvolveu, talvez em compensação, uma acuidade sensitiva fora do normal, que lhe permitia captar, nas pessoas em torno, sutilíssimas mudanças do tom de voz, da temperatura corporal, do tônus muscular, da direção do olhar. Interpretando esses sinais espontâneos, ele conseguia comunicar-se com seus pacientes numa faixa que ia muito além do conteúdo verbal explícito, e com isto obtinha resultados espetaculares em doentes que haviam sido desenganados por outros psicoterapeutas, particularmente em tipos esquizóides com uma comunicação verbal deficiente.

Erickson era um clínico, um tipo prático; nunca escreveu um livro nem se preocupou em sistematizar suas descobertas. Este trabalho foi feito por dois pesquisadores, Richard Bandler e John Grinder, que estavam investigando psicologia da comunicação quando toparam com o fenômeno Erickson. Bastava observá-lo em ação para notar que a comunicação verbal, longe de constituir um todo autônomo, se apoiava numa rede complexa de sinais não-verbais, sem cujo auxílio a fala se mostrava impotente para atingir o íntimo das pessoas. Só que na vida diária esses sinais, profundamente arraigados nos hábitos e convenções da comunicação humana, ficavam subentendidos e acabavam por se tornar, na prática, inteiramente automatizados e inconscientes. Eles estavam lá sempre, ajudando ou atrapalhando a conversa, mas ninguém reparava na sua presença. Erickson percebeu que o fracasso ou sucesso da comunicação pessoal dependia deles; utilizando-os, conseguiu romper a barreira de incomunicabilidade, abrindo à psicoterapia as mais belas esperanças de cura para casos tidos por insolúveis.

Bandler e Grinder gravaram centenas de sessões psicoterapêuticas de Erickson (bem como de outros dois magos da clínica psicológica, Gregory Bateson e Virginia Satir); com o auxílio de um computador, codificaram todos os sinais, sistematizaram a técnica da comunicação não-verbal e, batizando-a PNL (em inglês, NLP), transformaram-na em produto comercializável. Mas não se restringiram a um público de psicoterapeutas. Desbravaram novos mercados: venderam a técnica

para executivos que tencionavam persuadir seus chefes a lhes dar aumentos imerecidos, vendedores ansiosos de livrar-se de estoques encalhados, advogados desejosos de persuadir juízes a assinarem sentenças injustas, políticos decididos a iludir seus eleitores, maridos interessados em enganar suas mulheres etc. etc. Bandler e Grinder ganharam rios de dinheiro explorando as descobertas de Erickson, transformadas num receituário de maquiavelismo psicológico para uso popular. Mas Erickson, a essa altura já falecido, não pôde enviar do intermundo qualquer sinal verbal ou não-verbal de uma justa indignação.

Nos EUA, a coisa virou uma paixão nacional. Uma revista norte-americana chamou a PNL "a nova mania psicológica *pop*". Milhares de centros de treinamento espalharam-se de costa a costa — e, em breve, a técnica de induzir subliminarmente por sinais não-verbais tornou-se, em muitas empresas, clubes, associações políticas, igrejas e lares, um meio de comunicação de uso corrente.

O programador neurolingüístico não perde tempo com argumentações. Ele age direto no subconsciente do freguês, por intermédio de mensagens quase imperceptíveis, introduzindo-as sutilmente no curso de uma conversa qualquer. A vítima, acreditando expressar seus sentimentos espontâneos, vai sendo levada a sentir o que o programador deseja que ela sinta, a fazer o que ele deseja que faça, tal e qual o burro da cenoura, inteiramente persuadida de exercer livremente o seu *clinamen*.

Não vá pensar o leitor que está diante de mais uma poção mágica, de mais um charlatanismo inócuo. A PNL funciona. Centenas de testes feitos em universidades norte-americanas, com o mais rigoroso controle científico, mostraram isso. Os padrões de comunicação não-verbal que ela utiliza são reais, e o uso que faz deles é perfeitamente eficaz. Mas o problema é justamente esse. Como já em 1983 denunciava a revista *Science Digest:* "Posta no mercado, a técnica da PNL ameaça tornar-se uma temível ferramenta de manipulação pessoal e, nas mãos erradas, um perigoso instrumento de controle social".[50]

Mãos erradas? Nos EUA, segundo informava a mesma revista, a PNL já estava, àquela altura, sendo usada em toda parte para levar pessoas a venderem seus bens a preço vil; para persuadir juízes a absolver culpados e condenar inocentes; para fazer eleitores votarem contra seus próprios interesses, para levar investidores a queimar seus capitais em negócios ostensivamente inviáveis, e assim por diante. O uso habilidoso dos sinais não-verbais permite abrir hiatos na atenção consciente, mudar imperceptivelmente o curso do raciocínio, levar uma pessoa a fazer o que acha errado, a comprar o que não quer, a aprovar o que lhe repugna. Passadas algumas horas, a vítima pode se dar conta da insensatez, mais aí já é tarde: uma palavra, uma assinatura, podem ter determinado conseqüências irreversíveis. Isto desmente a consoladora lenda de que nenhuma hipnose ou manipulação subliminar pode induzir um homem a fazer o que é contra suas convicções; lenda que, se de um lado favorece muito a ação do hipnotizador, levando a vítima a não se precaver contra um risco que supõe inexistir, de outro lado omite o detalhe de que, precisamente, toda influência subliminar consiste em abolir o domínio da vontade, cortando os laços entre a psique individual e os seus quadros de referência moral, sem apoio nos quais não pode o ego tomar posição, julgar, decidir, querer ou desquerer: neutralizada a capacidade judicativa e decisória, um homem está à mercê do que lhe sugiram, e pronto a justificar *a posteriori* a decisão imposta, assumindo-a como sua para restabelecer a ilusória integridade da sua auto-imagem; e, com isto, assume a culpa pelo mal que lhe fizeram.

O uso disseminado dessas técnicas arrisca minar todo o campo da convivência humana, legitimando a manipulação subliminar como uma forma normal e corrente de cada homem lidar com o seu próximo, e subvertendo, com isto, todos os padrões de sinceridade, honestidade, solidariedade. Universalizado esse costume, a sociedade inteira estará à mercê de uma horda de manipuladores psicológicos, ansiosos de *unlimited power* e armados de um temível arsenal de meios para defraudar e colocar a seu serviço os outros homens; e aí, conforme esses neomaquiavéis se unam para dominar o restante da população ou entrem em competição feroz uns com os outros, teremos ou a mais perfeita e indestrutível das tiranias ou a anarquia generalizada, a patifaria universal.

Assinalando o perigo, a revista *Science Digest* noticiava, junto com a moda da PNL, também uma onda de protestos e advertências que brotavam contra ela da imprensa, dos meios acadêmicos, dos educadores, dos profissionais de saúde. Isto foi *dez* anos atrás. Mas foi nos Estados Unidos. Os norte-americanos — malgrado um certo embotamento mais recente, de que tratarei nos capítulos finais deste livro — sabem precaver-se, em geral, contra qualquer coisa que lhes pareça suprimir liberdades duramente conquistadas. No Brasil, a PNL vem abrindo caminho desde então, com a maior desenvoltura e cercada de aplausos, sem que ninguém levante contra ela a menor suspeita, sem que ninguém sequer sugira a possibilidade de haver nela alguma coisa de errado. Os brasileiros estão absorvendo a PNL com o deslumbramento bisonho de um garoto que se sente muito lisonjeado ao ser admitido pela primeira vez numa roda de cocainômanos. Ninguém escapa aos encantos da nova técnica. Aqueles que se têm na conta de místicos enxergam nela uma via de acesso aos mistérios supremos. Os que se gabam de sólido materialismo pão-pão-queijo-queijo vêem-na como um instrumento de poder e ascensão social. Os neuróticos pedem-lhe um meio rápido de obter alívio e os psicoterapeutas uma receita rápida para operar curas espetaculares. Todos confiam que ali só têm a ganhar, e, quando não ganham nada, não faz mal: a PNL tem meios de tornar o prejuízo uma experiência gratificante. Se alguém percebe vagamente que está sendo manipulado pelas costas, tanto melhor: isto confirma a eficácia da nova técnica, dá mais brilho ao seu fascínio e incita a vítima a prosseguir na experiência, seja pela atração do abismo, seja pela ambição de conquistar por sua vez o poder de manipular os outros.

Mesmo aqueles que antipatizam com a proposta não dão sinal de perceber nela qualquer perigo. Quando não é recebida como uma mensagem salvadora, ela é ignorada como um charlatanismo inócuo. Assim, protegida pela sonsice dos crentes e pela indiferença *blasée* dos descrentes, a PNL vai entrando, vai ganhando força, vai invadindo todos os setores da atividade pública e privada e inoculando ali, em doses crescentes, o vírus da manipulação subliminar.

A incapacidade de um povo para perceber os perigos que o ameaçam é um dos sinais mais fortes da depressão autodestrutiva que prenuncia as grandes derrotas sociais. A apatia, a indiferença ante o próprio destino, a concentração das atenções em assuntos secundários acompanhada de total negligência ante os temas essenciais e urgentes, assinalam o torpor da vítima que, antevendo um golpe mais forte do que poderá suportar, se prepara, mediante um reflexo anestésico, para se entregar inerme e semidesmaiada nas mãos do carrasco, como o carneiro que oferece o pescoço à lâmina.

Mas quando o torpor não invade somente a alma do povo, quando toma também as mentes dos intelectuais e a voz dos melhores já não se ergue senão para fazer coro à cantilena hipnótica, então se apaga a última esperança de um redespertar da consciência. *Aquele a quem os deuses querem destruir, eles primeiro enlouquecem.* Quando, num curso de *Ética* nominalmente votado a objetivos

da salvação nacional, intelectuais eminentes oferecem o *Tetrafármacon* e a PNL como soluções miraculosas, em vez de condená-los como anti-éticos e advertir contra o seu uso, então é que a consciência pública já transpôs a primeira fase do sono, a do mero adormecimento, para cair de cheio na esfera do sonho, de onde só sairá para mergulhar na terceira fase: no sono profundo, sem sonhos. No completo esquecimento.

§12 A servidão voluntária

Não estou exagerando o perigo. Um filósofo deveria ser o primeiro a advertir contra ele, em vez de cair na rede da sua sedução e atrair o povo para mergulhar nela também.

A advertência, é verdade, arriscaria cair em ouvidos moucos. As técnicas de manipulação psíquica progrediram tanto nas últimas décadas, em alcance, precisão e eficiência, que ultrapassaram tudo o quanto o homem comum pode aceitar como verossímil. E não aceita mesmo: quase todo mundo opõe uma obstinada má vontade a ouvir o que alguém possa ter a lhe dizer a esse respeito. Como, de outro lado, os governos, serviços secretos, seitas pseudomísticas e empresas multinacionais investem quantias cada vez maiores na pesquisa desses assuntos, o resultado é que o domínio dos meios de escravizar a mente do povo cresce na razão inversa dos meios que ele possa ter para defender-se. E aí já não se sabe quem é mais culpado: o sedutor que escraviza ou o seduzido que se entrega, com deleites de masoquismo, à servidão voluntária.

Um exemplo significativo foi que, após o sucesso mundial do romance *Admirável Mundo Novo* (1932), Aldous Huxley não conseguisse mais que uma minguada audiência para o seu livro *Regresso ao Admirável Mundo Novo*, nos anos 70. A primeira dessas obras era uma ficção científica, que previa o advento de uma ordem social robotizada, onde os homens seriam reduzidos à escravidão por meio de técnicas hipnóticas. A segunda não era ficção, mas uma reportagem: informava, com provas cabais, que as técnicas anunciadas no livro anterior já estavam prontas e em vias de aplicação para fins políticos. Que, em resumo, a humanidade já estava com um pé dentro do *Admirável Mundo Novo*.

Por que o público, tão sensível às predições sinistras da ficção, cai numa torpe indiferença ante o aviso de que a ficção virou realidade?

Uma resposta possível é que esse aviso mesmo já é estupefaciente. Diante de certas notícias, é mais fácil ser tomado de pânico do que raciocinar; e o pânico vira logo estupor, insensibilidade catatônica que protege contra novos abalos. A indiferença afetada é uma reação de autodefesa contra o pânico — e quem fugiria do pânico se já não estivesse em pânico?

Um segundo motivo é que ao menos aparentemente há uma contradição intolerável em pedir à consciência que reconheça sua sujeição a um poder inconsciente. Para reconhecer que está dormindo, um homem tem de estar pelo menos meio acordado; o primado do inconsciente só pode ser afirmado por um homem consciente; e só quem escapou da manipulação sabe que é manipulado. É um dos mais velhos e incômodos paradoxos da mente humana. Podemos sair dele, por exemplo, com a ajuda das distinções aristotélicas entre potência e ato, substância e acidente: no plano essencial, a consciência é, por direito, a parte dominante; na existência de fato, ela tem altos e baixos e só conserva o seu domínio lutando contra a inconsciência. Mas a maioria das pessoas não atina com estas sutilezas, e

só pode escapar do paradoxo pelo expediente desastroso de negar os fatos. Quanto mais tememos um perigo, mais tendemos a fingir diante dele uma indiferença superior: “Senta, que o leão é manso”.

Não é aqui o lugar de descrever em detalhe as técnicas de manipulação da psique. Mas, na multidão de exemplos da sua periculosidade, vou escolher um só, para que o leitor, se ainda tem em si algum resíduo de falsa segurança, dela se desfaça no ato e saia em busca da verdadeira segurança, que está no conhecimento do assunto. Epicuro que me perdoe este rodeio, que garanto não será inútil: quando voltarmos ao seu jardim, será com plena consciência do que nele está plantado.

O jornal *O Estado de São Paulo*, num despacho da sua correspondente Marielza Augelli espremido num canto de página,[51] noticiou algum tempo atrás a mais estranha onda de crimes que já se vira na Itália. Tratava-se de um novo tipo de assalto, em que os criminosos não usavam armas, brancas ou de fogo, mas sim... a hipnose. Uma forma de hipnose instantânea e praticamente irresistível. A vítima, um caixa de loja ou de banco, caía num torpor nebuloso e ia entregando aos ladrões, uma por uma, todas as cédulas, meticulosamente e sem a menor resistência. Dez minutos depois, ao dar-se conta do que tinha feito, já era tarde. A polícia italiana registrou, em seis meses, mais de uma centena desses crimes.

Os feitos espetaculares dos *hipnoladri,* como os batizou a imprensa italiana, tornavam-se ainda mais inquietantes por três peculiaridades:

Primeira. As vítimas, envergonhadas e confundidas, acabavam atribuindo a si mesmas a culpa pelos atos cometidos sob sugestão hipnótica. É o paradoxo que mencionei: assumir uma culpa moral inexistente parece menos doloroso do que aceitar a hipótese humilhante de uma descontinuidade da consciência. Reações análogas aparecem em todo tipo de hipnose. Por exemplo, o hipnotizador ordena ao sujeito que, após despertar, abra e feche três vezes uma gaveta; ele obedece e, se lhe perguntam por que agiu assim, oferece uma justificativa completa e personalizada.

Segunda. Por essa mesma razão, muitas vítimas deixavam de registrar queixa (exatamente como mulheres estupradas). Isto levava a polícia italiana a crer que o total de ocorrências registradas, já alarmante, fosse bem menor que o número real de crimes.

Terceira. A prova da autoria era tecnicamente impossível, a não ser em caso de flagrante, por sua vez muito improvável. Os tribunais e a polícia, sem experiência para lidar com o caso, estavam atarantados.

Por enquanto, nada se pode fazer para impedir que esses crimes proliferem e se alastrem para outros países, disseminando a insegurança e a confusão; nem para impedir que as técnicas dos *hipnoladri,* uma vez provadas e aprovadas por quadrilhas de ladrões, sejam depois usadas para fins de dominação política.

Mas essas armas não foram testadas só em umas dezenas de assaltos. Outras organizações, mais perigosas talvez do que quadrilhas de assaltantes, as vêm empregando em escala mundial, para reduzir à escravidão psicológica milhões de pessoas. Refiro-me às seitas pseudomísticas do tipo Moon, Rajneesh, “Meninos de Deus”, bem como às entidades, discretas se não secretas, que as fundam e dirigem.

Por mais antipatia que suscitem, essas organizações continuam atuando com o maior desembaraço em todos os países, à sombra totêmica da “liberdade religiosa”, embora todo mundo saiba que promovem a escravidão.

O único país que opôs uma barreira efetiva ao avanço das seitas foi a França. Em maio de 1985, o Parlamento francês aprovou uma lei proposta pelo Partido Socialista, que permite aos familiares das vítimas retirá-las das garras de seus gurus com a ajuda da polícia, mesmo quando se trate de maiores de idade, e forçá-las a tratamento psiquiátrico.

Nos Estados Unidos, entidades privadas empenham-se em facilitar por todos os meios a libertação das pessoas mentalmente aprisionadas pelas seitas, e as encaminham a clínicas especializadas. Em 1988, a costa Oeste — a maior concentração de gurus *per capita* no território americano — já tinha mais de cem clínicas de terapia para egressos de seitas. Mas qualquer ação oficial é bloqueada pela aporia lógica embutida na 5ª Emenda da Constituição: o Estado leigo não pode definir o que é religião e o que não é; logo, só lhe resta aceitar como tal tudo aquilo que como tal se declare. É o vale-tudo, onde a democracia se torna o pretexto da tirania (veremos no fim deste livro o verdadeiro alcance deste fenômeno). De qualquer modo, a opinião pública está consciente do problema, os debates prosseguem e mais dia menos dia talvez se descubra um meio legalmente válido de resolver o caso.

No Brasil — preciso dizer? — o assunto não é sequer discutido. Denúncias esparsas, feitas por egressos ou por familiares das vítimas, caem logo no esquecimento. A imprensa só larga a habitual indiferença para explorar, quando pode, o lado espetaculoso — o que dá ao caso um ar fantasmagórico, ele mesmo hipnótico, e impede que o público chegue a pensar seriamente no problema. Os médicos e psicólogos dividem-se em duas categorias: os de inclinação misticóide geralmente estão mais ou menos comprometidos com alguma seita ou guru, e os materialistas durões afetam desprezo pelo assunto na mesma medida em que, confundindo espírito e psique, bruxaria e mística, temem deparar, na investigação do caso, algum fenômeno inexplicável que abale suas crenças a um tempo simplórias e pedantes. Quanto aos educadores, bem, vocês conhecem algum?

Por uma trágica ironia, o Brasil é, segundo me informou um estudioso do assunto (não é brasileiro), o segundo recordista mundial em número de seitas. O primeiro é a Índia, a *civilização ferida* de que falava V. S. Naipaul, onde a longa e dolorosa decomposição da sociedade tradicional, minada pela infiltração do Ocidente, abre o flanco a todas as degenerescências do espírito religioso.

§13 Dos cães de Pavlov ao lava-rápido cerebral

O assunto é fértil de mal-entendidos. Quando alguém fala da escravidão psicológica que algumas seitas impõem a seus discípulos, logo vêm à boca do interlocutor as palavras: “lavagem cerebral”. É uma meia-verdade. As técnicas em uso nas seitas se originaram da lavagem cerebral, mas só têm com ela uma identidade de fins, que alcançam por meios diferentes e mais eficazes.

A expressão “lavagem cerebral” entrou na linguagem popular a partir dos “processos de Moscou”, na década de 30, quando comunistas fiéis apareceram confessando os crimes mais inverossímeis que teriam praticado contra o regime. A imprensa Ocidental sugeriu que o emprego de algum meio psicológico inusitado seria o responsável por aquelas “conversões” que faziam de heróis revolucionários palhaços atônitos a acusar-se de delitos fictícios.

Em 1940, o romance de Arthur Koestler, *Darkness at Noon* (“O Zero e o Infinito”), deu ao público Ocidental uma imagem vívida dos processos de tortura psíquica que levavam os prisioneiros soviéticos à perda da identidade.

Logo ficou claro para todo mundo que a lavagem cerebral era uma aplicação das teorias do neurofisiologista russo Ivan Pavlov (1849-1936), descobridor dos reflexos condicionados produzidos pelo jogo estímulo-resposta. A idéia de moldar o comportamento humano pela aplicação planejada de castigos e recompensas era uma extensão das descobertas de Pavlov, e boa parte da "reeducação" recebida pelos prisioneiros soviéticos consistia simplesmente nisso.

Mas a doutrinação teria resultados escassos se não fosse uma segunda descoberta de Pavlov: a dos efeitos da *estimulação incoerente*. Ele estudou isto em cachorros. Programando-os inicialmente para salivar de fome à visão de uma luz vermelha que acendia tão logo lhes era oferecido um bife, Pavlov passou em seguida a lhes mostrar ora o bife com a luz apagada, ora a luz sem o bife. Eles ficaram completamente atordoados. Quebradas as cadeias dos reflexos condicionados, o cérebro entrava em pane. O mais surpreendente foi o modo pelo qual os cachorros se adaptaram à nova situação: "A inibição prolongada dos reflexos adquiridos — escreveu Pavlov — suscita angústia intolerável, da qual o sujeito se livra *mediante reações opostas às suas condutas habituais. Um cão se afeiçoará ao funcionário do laboratório, que detestava, e tentará atacar o dono, de quem gostava*".

A mudança de atitude dos prisioneiros, portanto, não era determinada pelo conteúdo político da doutrinação, mas sim pelo efeito acumulado de estimulações contraditórias, que os levavam ao desespero até que a personalidade, literalmente, virasse do avesso. A doutrinação apenas fornecia o modelo pronto do novo discurso, que completava a transformação. Eis em que consistia a "lavagem cerebral".

Depois disso, porém, os conhecimentos sobre a vulnerabilidade do cérebro humano à influência externa aumentaram muito.

Para começar, o psicólogo austríaco Otto Poezl descobriu que estímulos visuais fraquíssimos, imperceptíveis à consciência, eram mais facilmente retidos na memória do que estímulos mais fortes. Logo depois, um publicitário, Hal C. Becker, verificou que a coisa funcionava também com estímulos auditivos. Enxertando na música ambiente de um supermercado uma voz debilíssima e imperceptível que repetia: "Sou honesto, não roubarei", Becker diminuiu em 37 por cento a freqüência de roubos cometidos por fregueses.

A técnica baseada nas descobertas de Poezl recebeu o nome de *propaganda subliminar*, por atuar abaixo do limiar (em latim, *limes*) da consciência.

Ora, que tal sintetizar Poezl e Pavlov? A mutação de personalidade por estimulação contraditória bem poderia ser produzida subliminarmente, sem gritos, doutrinação ostensiva ou violência de espécie alguma. Tudo no macio. A vítima nem se daria conta.

O passo seguinte nessa direção foi dado pelo psiquiatra inglês William Sargant, ao examinar prisioneiros de campos de concentração chineses libertados após a Guerra da Coréia.[52] Eles tinham sofrido lavagem cerebral "clássica" e muitos estavam completamente neuróticos. Inicialmente Sargant os tratou pela psicanálise, com o auxílio de hipnose, para que, recordando-se de traumas enterrados no subconsciente, pudessem ter *ab-reações,* como Freud chamava a suspensão dos comportamentos neuróticos após a catarse curativa. Com grande supresa, verificou depois que muitos pacientes devidamente ab-reagidos e curados lhe haviam contado acontecimentos traumáticos *totalmente imaginários*. Então a recordação dos fatos, em que tanto se empenhava a psicanálise, era desnecessária? Era. Sargant descobriu que podia produzir ab-reação simplesmente sugerindo ao paciente, durante hipnose, um evento traumático *qualquer*, mesmo remotamente análogo ao que se

havia passado; uma vez desperto, o paciente se recordava dos terríveis sofrimentos sugeridos e, tomando-os como reais, tinha sua catarse e saia curado.

Com base nessa descoberta, Sargant fez mais uma, decisiva para o progresso dos meios de dominação psíquica: *um paciente submetido a ab-reações repetidas desenvolvia uma dependência mórbida do terapeuta*. Quanto mais ab-reações, mais forte o vínculo. Isto explicava muita coisa. Boa parte do fascínio escravizador exercido sobre seus discípulos pelo taumaturgo armênio Georges Ivanovich Gurdjieff, por exemplo, se devia tão-somente à "mágica" das ab-reações repetidas. De fato, Gurdjieff ora esmagava os coitados sob pilhas de exigências constrangedoras, ora os induzia a descargas aliviantes que lhes davam a impressão de plenitude e liberdade, só para depois serem repentinamente jogados de novo em provações humilhantes. Repetida a operação algumas vezes, os discípulos se persuadiam de que Gurdjieff era mesmo um extraterrestre.

Gurdjieff manejava igualmente bem a estimulação contraditória. Raramente dizia alguma coisa com sentido identificável, mas deixava sempre no ar pelo menos meia dúzia de intenções possíveis, fazendo com que os discípulos se extenuassem em vãs ginásticas hermenêuticas. Prometia aos alunos uma exposição teórica que finalmente poria tudo em pratos limpos, e lhes dava um sistema cosmológico completo, que nas semanas seguintes era inteiramente substituído por outro, e por outro, até que a confusão mental crescesse à escala cósmica.

Mas, para produzir a lavagem cerebral discreta e indolor com que sonhavam os técnicos, ainda faltavam dois quesitos: um meio de tornar permanente a mutação de personalidade e um vocabulário dos sinais subliminares, que desse agilidade à sua utilização. O primeiro foi fornecido pela descoberta seguinte de Sargant. O segundo, pela PNL.

O que Sargant descobriu logo depois disso foi de estarrecer. Pavlov já tinha reparado que o paciente, após chegar à inversão dos reflexos, se tornava muito mais sensível aos estímulos do que era antes. As mesmas reações, em suma, podiam ser provocadas com estímulos cada vez mais leves. Pavlov denominara a isto a *fase paradoxal* da mutação, a que se seguia uma fase ultraparadoxal: "No terceiro estágio da inibição protetora, a fase ultraparadoxal, as respostas e o condicionamento condicionado positivos começam, de repente, a se transformar em negativos". O que Sargant percebeu foi que a fase ultraparadoxal era acompanhada de "uma sugestionabilidade aumentada ao extremo... de maneira que o indivíduo se torna receptivo a influências do seu meio-ambiente às quais era imune antes": era possível, portanto, hipnotizar um sujeito contra a sua vontade. Nada adiantava o indivíduo tentar resistir às sugestões:[53]

> "*Apesar de muitos médicos hipnotizadores insistirem em que a cooperação do paciente é essencial, na verdade os sujeitos podem ser hipnotizados contra sua própria vontade... Quando uma pessoa normal resiste de maneira ativa, o sistema nervoso é esgotado e, mantendo-se constante a pressão, é possível induzi-la ao transe com bastante facilidade... Tentativas repetidas em geral dão certo... Quando o sujeito acostumou-se a ser hipnotizado, pode ser induzido ao transe sem se dar conta do que está lhe acontecendo*".

Com a descoberta da hipnose forçada, o uso conjugado da estimulação incoerente e das ab-reações repetidas abria os mais promissores horizontes aos manipuladores da mente. Para reduzir um homem a uma obediência canina, já não havia necessidade de discursos em alto-falantes, de gritos, ameaças ou tortura mental. Por um lado, bastava regular o fluxo de informações contraditórias para levar o sujeito ao desespero que o inclinava à mutação súbita de suas convicções; de outro lado, essas

informações seriam tanto mais explosivas em seus efeitos quanto mais silenciosa e discreta fosse a sua penetração — de preferência, subliminar.

Esta descoberta foi confirmada por muitas outras vias. O psicólogo Leon Festinger verificou que mesmo formas brandas e gradativas de estimulação contraditória podiam produzir uma *dissonância cognitiva*, geradora de neuroses e psicoses.[54] Um estudo conjugado da IBM e da Universidade de Stanford demonstrou que é possível produzir artificialmente um quadro paranóico em sujeitos normais, simplesmente submetendo-os a um fluxo de informações que os deixem num leve estado de alerta contra o risco de situações humilhantes.[55] Dois pesquisadores, Flo Conway e Jim Siegelman, descobriram que, no ambiente fechado e artificial das seitas pseudo-religiosas, os resultados descritos por Sargant podiam ser alcançados num prazo inacreditavelmente breve: em menos de uma semana, às vezes em dois ou três dias, o discípulo de Moon ou Rajneesh passava por uma mutação profunda de personalidade, que os técnicos chineses em lavagem cerebral levariam meses ou anos para produzir.[56] O segredo era o planejamento cuidadoso do fluxo de informações, calculado para paralisar a consciência por meio da estimulação contraditória.

As conclusões dessas pesquisas podem ser ordenadas numa seqüência simples e contundente:

1. Pode-se mudar a personalidade e as convicções de um homem levando-o ao esgotamento resultante da estimulação contraditória (Pavlov).

2. Uma vez produzida uma descarga emocional por esses meios, a mesma reação pode ser repetida mediante estímulos cada vez mais fracos. A pessoa submetida a esse tratamento torna-se dócil, crédula e dependente (Sargant).

3. A estimulação contraditória pode ser produzida por meios subliminares, sem que a vítima se dê conta do que se passa (Bandler e Grinder).

4. A técnica pode ser aplicada simultaneamente a todos os membros de uma coletividade, desde que se sintam cortados de suas raízes sociais e afetivas (Conway e Siegelman). Os resultados serão mais rápidos do que no indivíduo sozinho.

5. O fator decisivo é o controle planejado do fluxo de informações, que pode ser realizado à distância (IBM).

Não é preciso enfatizar as facilidades que, hoje em dia, a rede das telecomunicações e a informatização da sociedade oferecem para a aplicação dessa receita em escala nacional, continental ou planetária. Se ninguém ainda tentou, foi somente porque não quis, ou porque tropeçou em algum obstáculo acidental. Impedimento teórico, essencial, não há.

É muito difícil avaliar até que ponto os governos, os serviços secretos, as empresas multinacionais, os movimentos políticos de toda sorte avançaram, até agora, no uso efetivo das técnicas de manipulação. Essa avaliação requereria investigações de vasta escala, que estão fora do alcance de um pesquisador independente. Devo, portanto, ater-me àquilo que posso observar na vida de todos os dias; e mesmo a observação mais superficial basta para mostrar que a manipulação da psique já se tornou, em muitos setores de atividade, um hábito corrente, cuja licitude ninguém se lembra de pôr em discussão.

Noto, por exemplo, que o movimento da *New Age* só pôde alcançar uma repercussão mundial em prazo tão rápido graças ao emprego maciço da estimulação contraditória que reduz milhões de seus adeptos à credulidade imbecil e a uma subserviência patética. Não há nenhum precedente histórico

para este fenômeno. Ele não se assemelha em nada àquilo que nos séculos passados, e em muitas civilizações diversas, se admitia como fé religiosa. A fé pode predispor um homem a acreditar em prodígios e milagres, isto é, em rupturas da ordem natural costumeira; pode também levá-lo a aceitar a autoridade de um guru ou santo cujo saber permaneça fora de toda possibilidade de controle; pode ainda fazê-lo aceitar alegremente sacrifícios sem vantagem aparente imediata. A fé pode exigir de um homem que ele contrarie o bom-senso, desobedeça à sua disposição natural ou lute contra seus mais óbvios interesses. Mas há sempre um limite. Ou antes: há toda uma rede de limites, que nenhuma religião jamais ultrapassou.

O primeiro desses limites é a contradição intrínseca. Movido pela fé, um homem pode acreditar que Deus faça a Terra parar, mas não que Ele a faça girar e ficar parada ao mesmo tempo desde o mesmo ponto de vista. A reverência ao pajé pode fazer um índio acreditar que os ritos trarão chuva, mas não que a chuva será seca. O cristão pode aceitar que Cristo se ergueu da tumba no terceiro dia após a morte, mas não que Ele tenha ressuscitado antes de morrer. O senso da identidade lógica, que é uma só e a mesma coisa que o senso da unidade do real, nunca foi violado por nenhuma das grandes crenças religiosas do passado e do presente, pela simples razão de que a unidade do real é a unidade do próprio Deus, subjacente mesmo às mitologias politeístas.[57]

O segundo limite é o senso estético. O milagre pode ser belo, sublime ou terrível. Não pode ser banal, ridículo ou grotesco, sob pena de funcionar como um antimilagre, desmentindo a fé em vez de confirmá-la. Um homem pode acreditar que Jesus multiplique os pães, mas seria difícil continuar crente se os pães celestes viessem mofados. O miraculoso não é apenas o extraordinário, o incomum, o gigantesco: ele tem de mostrar harmonia, beleza, funcionalidade. Tem de possuir um *sentido*, na medida em que é uma resposta a legítimos anseios humanos e não apenas uma esquisitice colossal. Os povos do passado podiam seguir um profeta que lhes anunciasse a vida eterna ou a cura de todas as doenças, mas permaneceriam indiferentes a uma mensagem celeste que prometesse apenas entortar todos os garfos.

Finalmente, há o limite da paciência. Um crente não pode esperar indefinidamente nas promessas do seu Deus quando nenhuma delas jamais se cumpre. A decepção continuada é um antídoto contra a fé, e por isto, em todas as religiões, Deus gradua as provações segundo a capacidade dos fiéis, o valor dos bens prometidos e a lógica da situação. Moisés pôde esperar quarenta anos pela libertação do seu povo, mas não teve de esperar nem quarenta semanas para que Deus enviasse o *maná*, nem quarenta minutos para que seu cajado se transformasse em serpente. Os milagres surgem, nesse quadro, como antecipações que dão aos fiéis o ânimo de perseverar na fé. O próprio Cristo censurou o povo que pedia milagres, subentendendo que a fé perfeita não precisaria deles, mas não deixou de operá-los em profusão por saber que a fé humana é necessariamente imperfeita.

Ora, o que caracteriza o fenômeno mundial da pseudo-religiosidade contemporânea é justamente a credulidade beócia que toma como mensagem do céu qualquer fenômeno grosseiro de telepatia ou hipnose, que aceita “sinais divinos” desprovidos da mais elementar coerência estética ou funcionalidade prática, que continua a crer com zelo fanático apesar dos mais óbvios desmentidos. É a fé reduzida à crença cega e totalmente amputada do mais elementar “discernimento dos espíritos”.[58] A destruição da religiosidade popular tradicional — atacada de um lado pelos materialistas e de outro pela ideologia da *New Age* — não produziu nenhum “esclarecimento” ou “iluminação

coletiva", mas sim um rebaixamento sem precedentes do nível de consciência das multidões. O homem das grandes cidades acredita hoje em ficções que fariam um índio sorrir.[59]

Como foi possível chegar a esse ponto? Quais as causas e os agentes que se encontram por trás desse fenômeno, que diferencia radicalmente o mundo atual de todas as civilizações precedentes?

A resposta é decepcionantemente simples e pavloviana: o homem moderno foi submetido a uma dose de estimulação contraditória superior a tudo quanto seus antepassados poderiam sequer imaginar; ele já passou da fase ultraparadoxal, todas as suas cadeias de reflexos foram invertidas ou pervertidas, e agora ele só crê naquilo que seja flagrantemente contrário às evidências.

Um campo fértil para os abusos da estimulação paradoxal é a propaganda. Os *slogans*, as figuras, os *jingles* e logotipos da propaganda povoam a imaginação do homem de hoje exatamente como outrora os anjos, demônios, heróis e duendes do imaginário tradicional. Eles formam o vocabulário básico no qual o habitante das grandes cidades expressa seus desejos, aspirações e temores. O *homo urbanus* está preso no círculo da linguagem publicitária, já que sua imaginação não tem outra fonte para buscar inspiração e modelos de conduta além das comunicações de massa. Assim, ao mesmo tempo que distingue conscientemente entre propaganda e verdade, sabendo que a propaganda é um universo de enganos, ele não pode deixar de se guiar por ela na prática, de vez que a inteligência não pode por em movimento a vontade senão por intermédio da imaginação e que sua imaginação não tem outros conteúdos senão os que nela foram inoculados pela propaganda. Daí que ele aja continuamente *contra* aquilo que sabe. Ele sabe por exemplo que dirigir em alta velocidade é uma imprudência estúpida, mas não tem outro modelo do homem forte que deseja ser senão o de Ayrton Senna. Ele sabe que os cigarros de baixos teores de nicotina podem ser perigosamente radioativos, mas sua imaginação — pelo efeito conjugado da campanha contra a nicotina e da propaganda de cigarros — associou a eles um sentimento de higiene e segurança perfeitamente imbecil. A ruptura entre conduta e crença, inócua em casos isolados, ao generalizar-se para todos os setores e momentos da vida provoca uma angústia insuportável, que tem de ser reprimida a todo custo. Mas reprimir essa angústia é abdicar, no ato, de todo senso profundo da realidade, é condenar-se a um vaivém incessante entre a fantasia desesperançada e o desesperançado cinismo. Levado a agir como se acreditasse naquilo que nega, o homem das grandes cidades é hoje um esquizóide, que só pode acreditar na realidade quando ela não tem sentido e só pode enxergar um sentido na negação da realidade. Boa parte do que hoje se chama cultura é apenas a reprodução elaborada e pedante desse estado de espírito. Ideologias como o gramscismo, o neopragmatismo de Richard Rorty, o neoepicurismo, o "novo modelo de linguagem" de David Bohm, são a legitimação "filosófica" de uma patologia: não conseguindo mais instalar-se na realidade em que viveram nossos antepassados, os intelectuais começam a produzir realidades postiças, seja criando-as em laboratório, seja construindo-as por deduções de um artificialismo sufocante, seja levando as massas a encená-las no palco da política, com muita violência e muito sangue para dar verossimilhança a um enredo delirante. A velha oposição entre evasão e ativismo perdeu todo sentido num mundo em que a ação política se tornou um escapismo para alívio das mentes imaturas e em que as fantasias mais extravagantes são celebradas como formas de "protesto" contra um mundo mau.

O estraçalhamento das consciências pelo império da propaganda é condenado com veemência por alguns intelectuais ativistas, mas eles mesmos praticam abundantemente a estimulação paradoxal sobre as mentes indefesas de alunos, leitores, ouvintes e espectadores. O típico intelectual

exasperado de hoje defende sistematicamente reivindicações contraditórias: liberação do aborto e repressão ao assédio sexual, moralismo político e imoralismo erótico, liberação das drogas e proibição dos cigarros, destruição das religiões tradicionais e defesa das culturas pré-modernas, democracia direta e controle estatal da posse de armas, liberdade irrestrita para o cidadão e maior intervenção do Estado na conduta privada, anti-racismo e defesa de "identidades culturais" sustentadas na separação das raças, e assim por diante. Quem quer que lhes dê ouvidos termina louco, mas quem está imune à sua influência? O público nem sempre se dá conta das contradições, mas isto é pior ainda, porque elas vão direto para o seu subconsciente, influenciando a sua conduta sem pedir licença ao julgamento consciente. Pervertendo nos homens a capacidade para o juízo de realidade, o ativismo intelectual acaba por reduzir a linguagem a nada mais que um instrumento de expressão de raivas insensatas e exigências descabidas, que não têm satisfações a prestar à razão, ao bom senso e ao mais elementar sentimento de humanidade. O efeito de longo prazo é elevar até o insuportável a pressão coletiva das angústias e das culpas não conscientizadas. Mas os autores da proeza são eles mesmos suas primeiras vítimas. Não é de estranhar que com tanta freqüência os intelectuais apologistas do absurdo se ponham a elaborar sistemas de justificativas, compostos de puras racionalizações no sentido freudiano da palavra, segundo as quais a realidade objetiva não existe ou a linguagem não tem relação com ela. Quando os filósofos começam a declarar com obscena satisfação que a verdade só pode ser inventada convencionalmente ou fingida mediante a encenação de crenças políticas, eles certamente devem ter bons motivos pessoais para ver nessas idéias algo de reconfortante. Elas os ajudam a suportar o mundo fictício e alucinante que eles mesmos criaram.

A culminação de cem anos de pesquisas sobre o domínio psíquico do homem pelo homem é alcançada no momento em que *todas* as elites — as que estão momentaneamente no poder e aquelas que lutam para conquistá-lo — se unem num pacto contra a liberdade da consciência individual, consagrando as técnicas de manipulação psicológica e de estimulação contraditória como armas legítimas e aceitáveis na luta das idéias. A partir desse momento, pouco importa quem ganhe a disputa: a humanidade perderá. Comparados a esse império universal da impostura, que importam todos os males menores e locais denunciados e combatidos pelas várias ideologias em disputa? Que diferença faz se a manipulação da mente é empreendida sob o pretexto de manter as massas na passividade de uma rotina conservadora ou de impeli-las a fazer uma revolução? Em ambos os casos, o homem é tratado como um cão de Pavlov. Quer seja adestrado para cochilar mansamente diante da lareira ou para avançar com os dentes à mostra contra os estranhos, um cão é sempre um cão. Perto dessa queda da condição ontológica da humanidade, todos os outros males que a afligem são meras incomodidades corriqueiras. Que importam o racismo, a pobreza, a injustiça social, a corrupção dos políticos, se a arma que se consagrou na luta para conservá-los ou extingui-los é a escravização da espécie humana, a abolição da consciência, a redução das massas a um rebanho de bichos controlados à distância por uma tecnologia do engodo que destitui o homem do bem supremo que, uma vez perdido, é irrecuperável para sempre?

Quatro décadas atrás o uso universal dessa arma era apenas uma tendência, não um fato consumado. E já então um observador sensível podia escrever estas palavras:

> *"O problema das Liberdades da Mente é hoje tão urgente e prático quanto o problema da emancipação dos escravos foi no passado.*

"A doença social que termina na aniquilação do pensamento independente, e da vontade de independência, é uma doença de rara sutileza, que, fazendo os homens acreditarem que estão pensando livremente quando não o estão, os lisonjeia e se esconde.

"O propósito do ataque é o mais velho de todos: produzir o caos. A vitória almejada é o definitivo caos na mente do mundo, a insanidade pelo fracasso em distinguir e pelas fantasias de poder, uma névoa de razão fragmentada numa poeira rodopiante, ingovernável, sem propósito e sem causa.

"A batalha a ser combatida não é só entre partido e partido, ou mesmo, no fundo, entre aqueles cuja ênfase está na razão e aqueles cuja ênfase está na fé. É antes, no meu modo de ver, uma luta que transcende todas as diferenças exceto uma, quanto à validade da mente humana, quanto ao seu direito de distinguir entre o bem e o mal e ao seu poder de empreender sua jornada à luz dessa distinção. O perigo que corremos é que há grandes forças em ação no mundo que nos proíbem empreender essa jornada e destroem nossa vontade de fazê-la".[60]

Dentre essas forças, as mais notórias são o pragmatismo, o neopositivismo, o marxismo, a pseudo-religião, a Nova Era. O epicurismo é um antepassado de todas, e sua herança ainda não se esgotou.

---

45 Declaração a Luís Carlos Lisboa, *Jornal da Tarde*, São Paulo, 20 de junho de 1995.

46 Diógenes Laércio, X, §6.

47 Epicuro, *Carta a Heródoto*, 78-80.

48 Cit. em Ch. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'Argumentation. La Nouvelle Rhétorique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1970, p. 276.

49 New York, Simon & Schuster, 1986.

50 Flo Conway and Jim Siegelman, "The Awesome Power of the Mind-Probers", *Science Digest*, maio, 1983.

51 Marielza Augelli, "Hipnose é nova arma usada em roubo na Itália", *O Estado de São Paulo*, 9 de dezembro de 1990. Alguns parágrafos significativos:

"Desde maio, os italianos estão lutando contra um tipo insólito de crime, que começou em Piemonte, ao norte da Península, e já chegou à Sardenha e à Sicília: o roubo por hipnose. Nesta nova modalidade de assalto, a vítima entrega todo o seu dinheiro com um sorriso nos lábios e a mente confusa. 'Trata-se de uma verdadeira gangue, com cerca de dez a vinte pessoas em ação', explica o inspetor Paolo Brun, da Central de Polícia em Turim, a cidade mais atingida. Segundo Brun, já foram registrados mais de uma centena de casos. Depoimento desconcertante foi feito pelo caixa do banco Monte Dei Paschi, de Potenza, que jurou não ter entendido como dois indianos de olhos negros e profundos, fala mansa e muita delicadeza conseguiram levar US$ 1,8 mil. 'Eles chegaram pedindo para trocar duas notas de US$ 50 e, quando comecei a trocar o dinheiro, pediram somente cédulas que fossem da série x. Aquilo me transtornou, fiquei triste porque não achava as notas e depois não me lembro de mais nada'. 'Não sei como, não conseguia parar de entregar todas as cédulas de 100 mil', contou o proprietário de um supermercado em Turim. Brun chegou a prender três suspeitos paquistaneses com passaportes falsos, no entanto foi obrigado a liberá-los por 'falta de provas'. Segundo ele, as cem denúncias feitas em toda a Itália não passam da ponta de um iceberg, *porque muitos casos não são denunciados, pelo medo que as vítimas têm de passar por idiotas".*

52 V. William Sargant, *The Battle for the Mind, London*, Heinemann, 1957, e *A Possessão da Mente. Uma Fisiologia da Possessão, do Misticismo e da Cura pela Fé*, trad. Klaus Scheel, Rio de Janeiro, Imago, 1975.

53 Sargant, *A Possessão da Mente*, p. 47.

54 Leon Festinger, *Teoria da Dissonância Cognitiva*, trad. Eduardo Almeida, Rio de Janeiro, Zahar, 1975 (original: *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford, California, University Press, 1957).

55 V. IBM, *A Handbook of Artificial Intelligence.*

56 V. Conway & Siegelman, *Snapping.*

57 Que nenhum espertinho venha mencionar os *koans* do budismo, a teologia apofática ou outros exemplos do mesmo teor como provas de que o pensamento religioso admite a autocontradição. Esses exemplos só mostram que na esfera mística a compreensão de certas verdades requer uma apreensão intuitiva capaz de superar, num salto, obstáculos que ao raciocínio discursivo *parecem* intransponíveis. Uma vez encontrada a solução, ela se mostra perfeitamente lógica, atendidas as distinções de planos de realidade que a lógica, por si, obviamente não poderia realizar.

58 O "discernimento dos espíritos" é a ciência, ou técnica, praticada por todos os místicos das grandes religiões, que ensina um homem a discernir a fonte — e portanto o valor — de suas inspirações e visões interiores. Na mística islâmica, por exemplo, afirma-se que as visões podem provir de Deus, dos anjos, do coração humano, de outros homens, finalmente dos *djinns* ou entes sutis da natureza, entre os quais os demônios. O teor mesmo das imagens e o conjunto de sentimentos que as acompanham indicam a fonte. O ensinamento tradicional a respeito está registrado nos *hadith*, ou sentenças do Profeta (Mohammed, ou Maomé) e depois foi sendo

acrescido das observações dos místicos, ao longo dos séculos. No ocidente cristão, esta arte esteve incluída até bem pouco tempo atrás nos ensinamentos regulares de Teologia Mística transmitido nos seminários. Se o conhecimento desta disciplina não tivesse desaparecido, feitos como os de Thomas Green Morton, para não falar de outros mais grosseiros ainda, não despertariam maior curiosidade senão como fenômenos de teratologia espiritual, dignos de pena na melhor das hipóteses. V. A respeito, por exemplo, Albert Farges, *Les Phénomènes Mistiques Distingués de leurs Contrafaçons Humaines et Diaboliques*, Paris, Maison de la Bonne Presse, 1920.

59 Não é força de expressão. Muitas tribos indígenas têm, entre suas tradições, uma autêntica ciência do "discernimento dos espíritos", que as coloca, espiritualmente, muito acima do homem branco médio. V., a respeito, Joseph Epes Brown, *The Spiritual Legacy of the American Indian*, Pendle Hill, 1964.

60 Charles Morgan, *Liberties of the Mind*, New York, Macmillan, 1951, p. 10, 40 e 53-54.

CAPÍTULO 5

A ÍNDOLE DO EPICURISMO

§14 Porcarias epicúreas

Mas se o epicurismo é indefensável como teoria, se como prática é apenas um embuste para lograr um público sem discernimento, como pôde, então, concorrer com as outras filosofias e defender seu lugar, ainda que modesto, entre as idéias que até hoje despertam algum interesse? Uma resposta possível é que, malgrado suas fraquezas, e talvez por causa delas, ele constitui um fenômeno significativo. Ele é uma espécie de sombra, destinada a acompanhar a filosofia pelos séculos dos séculos sem desaparecer nunca, projetando no chão a imagem obscura e invertida que, por ter o perfil externo da filosofia, será sempre tomada como tal por quem quer que aborde os temas filosóficos vindo de fora e movido por interesses alheios aos do filósofo — pelos interesses do homem prático empenhado em "transformar o mundo". Ele é um equívoco permanente, em que a mente humana está destinada a cair de tempos em tempos, só para ter de reerguer-se, em seguida, pelo retorno ao espírito filosófico.

Se assim é, não estranha que o epicurista proceda, em tudo, de maneira inversa à do filósofo; que ele seja um eterno antifilósofo, um *misósofo*, alguém que aborrece a sabedoria e foge dela por quantos atalhos e desvios se lhe apresentem. É significativo que esse tipinho, além de cultivar no seu jardim todos os sofismas clássicos, que constituem para ele um sucedâneo de teoria, também se empenhe, no campo da ação prática, em substituir a história por um sistema de mentirinhas bobas destinado a colocar Epicuro no centro da evolução do pensamento humano, chutando para a periferia todos os que ousaram se opor a ele. Não conseguindo fazer-se aceitar como filosofia séria, o epicurismo vingou-se produzindo uma caricatura de história da filosofia, forjada do mais puro ressentimento. Como diria Nelson Rodrigues, o fracasso subiu-lhe à cabeça.

Essas balelas reaparecem, cíclica e regularmente, onde quer que se apresente uma nova defesa de Epicuro. Não poderiam, portanto, estar ausentes do MASP. Pessanha não inventou, propriamente, lorotas novas. Apenas reexibiu, diante de uma platéia que as desconhecia e à qual pareceram novas, as clássicas lendas que os epicuristas, na obscuridade do ostracismo, teceram e cultivaram durante vinte séculos, roendo-se de inveja da filosofia dominante.

Convém repassar algumas delas, para mostrar, uma vez mais, que a escola que trapaceia no campo da teoria não teria por que eximir-se de fazê-lo também no campo dos fatos.

***

Em seu esforço de canonizar Epicuro, o conferencista, fazendo coro à longa tradição de *marketing* epicúreo, traçou um retrato moral do filósofo como um sereno asceta em seu jardim, absorto em meditações elevadas, enquanto em torno a fúria de seus adversários lhe assacava odiosas calúnias. Chegaram a chamá-lo de "ímpio" e até de "porco". E ele, como um novo Sócrates, tudo suportou com elegância e resignação, ocupado somente das coisas do intermundo e alheio à vã agitação dos átomos humanos.

Bem, não foi nada disso. Epicuro, malgrado sua ética declarada de indiferença pelo mundo, era incapaz de permanecer indiferente aos ataques dos adversários, e menos ainda de respondê-los com elegância. Era famoso pela incontinência verbal com que difamava sobretudo os ausentes, os

exilados, os que estavam em desgraça ante o poder. Por exemplo, ele chamou Aristóteles, recém-exilado, de "vendedor de drogas"; não poupava mesmo aqueles com quem tinha uma dívida pessoal. Após ter sido discípulo de Nausífanes por longos anos e haver tomado dele algumas das principais idéias que viriam a constituir o epicurismo, não hesitou em chamar seu velho mestre de "verme" e "prostituta". Este era seu estilo característico de lidar com aqueles de quem havia copiado alguma coisa: cobri-los de injúrias, para afetar independência.

É de estranhar que um tipo desses venha a ser chamado de porco? Os epicuristas, é claro, desculpam esses excessos verbais como manifestações da justa indignação moral do mestre. É o que faz, por exemplo, Carlos García Gual no seu livrinho apologético.[61] Mas por que não deveríamos explicar por igual motivação os ataques dos adversários? Por que o mesmo procedimento deveria ser louvável num homem e condenável nos outros?

O hábito da difamação, aliás, transmitiu-se como um vírus às gerações seguintes de epicuristas, que o cultivaram ao longo dos séculos. No monumental estudo que consagrou a Aristóteles, Ingemar Düring escreveu o seguinte sobre os ataques que forçaram o Estagirita a buscar o exílio: "Seus mais inflamados inimigos encontram-se entre os epicuristas. A campanha epicúrea de difamação deixou marcas profundas e foi ressuscitada no Renascimento por Gassendi e Patrizzi".[62]

***

Também está na hereditariedade epicúrea a propensão a jogar com as aparências para criar falsas impressões persuasivas (a lógica dos sinais é uma técnica de fazer isso). O epicurista de hoje pode utilizar o prestígio dominante que Aristóteles veio a ganhar nos séculos posteriores, e o descrédito em que veio a cair o epicurismo, para criar retroativamente a aparência de que no meio ateniense os aristotélicos fossem a classe dominante, e os epicuristas um punhado de bravos em luta contra a opressão. Foi exatamente isto o que Pessanha deu a entender ao público do MASP.

Mas o fato é que Aristóteles, em Atenas, era e continuou sendo sempre um estrangeiro, visto com maus olhos pelo *beautiful people*. Ao contrário de Platão — escreve Düring, no que é o maior e melhor dentre os estudos recentes sobre o assunto —, Aristóteles "não foi chefe de uma escola, mas somente um dos muitos cientistas estrangeiros na Academia. Mal havia alcançado certa posição como professor, e foi obrigado a fugir para a Ásia Menor... Aristóteles teve poucos amigos e muitos inimigos. Em alguns, o móvel era o ódio político... Teopompo e Teócrito de Quios odiavam Hermias (sogro de Aristóteles) e transferiram esse ódio a Aristóteles. Demócares e Timeu facilitaram a calúnia dos pósteros, de teor político. Outros, por sua vez, combatiam Aristóteles porque reprovavam suas doutrinas e sua filosofia... Eubúlides, membro da escola megárica, respondeu a ele com injúrias pessoais... Assim, pois, a tradição anti-aristotélica era forte já em vida de Aristóteles".[63] Para completar, o fato é que, morto Aristóteles, quase nada sobrou do aristotelismo, que desapareceu da memória dos gregos para só ressurgir três séculos depois, já às portas da Era cristã;[64] e logo em seguida sumiu de novo quase por completo, só reaparecendo no século XII.

Mas enquanto Aristóteles, para escapar à morte, ia para o exílio, que se passava com Epicuro? É falso que ele tenha sofrido qualquer perseguição ou ataque sério em vida. Embora sua filosofia tenha sido severamente refugada pela posteridade, enquanto viveu ele esteve no bem-bom, sem ser jamais incomodado pelos poderosos.

A escola epicúrea floresceu em Atenas quando a cidade, ocupada pelo tirano Demétrio, se encontrava sob o domínio do terror, estando doze mil de seus cidadãos com os direitos políticos suspensos. Nestas condições, várias escolas foram fechadas e muitos filósofos — adversários potenciais de Epicuro — tiveram de emigrar: a nova seita, que pregava o absenteísmo político e não oferecia perigo para o regime, encontrou campo livre para se expandir. Como ali se aceitavam indiscriminadamente quaisquer discípulos, sem nenhuma seleção intelectual, o jardim logo ficou lotado de senhoras mal casadas e de milionários entediados. Um sucesso.

Curiosamente, a ascensão dos pensadores politicamente inócuos em tempos de tirania é um fenômeno que nós aqui no Brasil conhecemos bem. Pessanha, sobretudo, não pode tê-lo ignorado, pois foi um dos muitos professores cassados pela ditadura militar. Pode-se imaginar o que a nossa geração, na época, pensou e disse dos novos professores que entraram no lugar dos cassados e passaram a brilhar nas cátedras com suas idéias politicamente inofensivas. Éramos todos então uns caluniadores indecentes, como Pessanha quis fazer crer que fossem os críticos de Epicuro? Ou, ao contrário, tínhamos boas razões para pensar que as circunstâncias do sucesso daquela gente eram pelo menos um sinal da vacuidade das suas idéias? Epicuro, como eles, não sofreu perseguições: beneficiou-se com a perseguição que os outros sofreram.

Não houve perseguição contra os epicúreos. O que houve, enquanto Epicuro viveu, foi apenas um zunzum de fofocas, provocado pelo fato de que a escola aceitava em seu corpo discente até mesmo notórias prostitutas. Ora, que povo do mundo não daria trela a fofocas ao ver milionários trancarem-se com prostitutas entre os muros de um jardim? Chamar a isto perseguição, dar a essas picuinhas uma dimensão comparável à da morte de Sócrates ou à do martírio dos cristãos, é abdicar de todo senso do ridículo.

Que, ademais, Epicuro e seus discípulos mostrassem por vinte séculos uma profunda indignação ante tais ninharias, em vez de perdoá-las como manifestações banais da indiscrição humana, evidencia neles uma pequenez de alma que os torna indignos do nome de filósofos.

***

Não obstante, a tradição epicúrea, Pessanha atrás dela, adornou o mestre com os traços de um santo asceta, ressaltando que seu ascetismo era ainda mais meritório por não contar, como o dos cristãos, com a expectativa de uma recompensa em outra vida. O ascetismo cristão surge, a essa luz, como um interesseiro comércio com Deus, enquanto o epicurismo assume a nobre aparência de um sacrifício gratuito. Mas o ascetismo epicúreo não foi nem poderia ser nunca o exercício de uma virtude gratuita, independente de qualquer expectativa de benefícios (como se encontra, por exemplo, na ética militar hindu, na moral estóica ou nos místicos mussulmanos que professam “renunciar ao Paraíso” para contentar-se com o amor a Deus como um fim em si). Ele era, ao contrário, e declaradamente, um instrumento em vista de um fim: a conquista da felicidade terrena.

O epicurianíssimo García Gual ressalta que, para Epicuro, qualquer idéia filosófica que não tivesse em mira o alívio da dor e a obtenção do prazer, o alívio mais imediato e o mais imediato prazer possível, era totalmente desprovida de sentido. O filósofo do jardim, afirma ele, “não quer arriscar por nada a felicidade pessoal, atual, ao alcance da mão”. Filosofia e ascetismo eram portanto, para Epicuro, meramente instrumentais, tanto quanto os de um monge cristão. Se este é “interesseiro”, não o é menos o epicurista. A diferença está em que a recompensa esperada pelo

cristão é espiritual e de além-túmulo, e a do epicurista é material e a curto prazo. Caso haja nisto alguma diferença de mérito, é a favor do cristão, cujo ascetismo desenvolve as virtudes da fé e da esperança num sentido último da existência, que o epicurismo suprime. Entre os dois "comércios", o epicurista é apenas mais mesquinho: não dá crédito a nenhum sentido último. Exige pagamento à vista.

Outra lenda querida aos corações epicuristas é a de que a escola caiu no descrédito e no esquecimento, da Antigüidade até agora, graças a uma conspiração urdida por aristotélicos e cristãos e inspirada, pelo essencial, em preconceitos religiosos. No fundo, porém, de um ominoso silêncio — prossegue a lenda —, ergueram-se de tempos em tempos as vozes corajosas de alguns servidores da verdade, para proclamar a grandeza do mestre esquecido.

A história é outra. Embora apreciado, aqui e ali, por literatos e por pensadores bissextos, Epicuro foi tido em péssima conta por quase todos os filósofos. Os motivos para a rejeição do epicurismo não foram quase nunca de ordem religiosa, mas decorreram, em geral, de razões puramente filosóficas.

A corrente reprobatória começa com os estóicos e os aristotélicos, entra na era Patrística com Lactâncio e Dionísio, prolonga-se em Agostinho, atravessa a escolástica sem atenuar-se em nada e penetra com a mesma força na Idade Moderna, encontrando sua mais plena expressão em Hegel. Este não encontrava em Epicuro "a menor sombra de um conceito" e via no epicurismo tão-somente "palavras vãs e representações vazias".

A hipótese de que toda essa assembléia variada e milenar estivesse conjurada contra Epicuro movida tão somente por preconceitos e fanatismos alimentados pela Igreja Católica não merece discussão. É preciso ter praticado muito *Tetrafármacon* para poder enxergar estóicos e protestantes como agentes secretos do Papa.

Quanto aos devotados apóstolos que mantiveram aquecida a batata epicúrea sob a crosta do gelo universal, sempre os houve, é claro. O protótipo deles foi Pierre Gassend, latinizado Petrus Gassendi, que os esnobes insistem em pronunciar à francesa *Gassandí* (1502-1655). Pessanha disse admirá-lo como a um elo importante na tradição materialista (v. adiante *§19*). Mas a homenagem que Gassend presta a Epicuro é meramente verbal, já que de outro lado ele defende teses absolutamente incompatíveis com o epicurismo, como por exemplo um atomismo à Demócrito e a noção de Deus como causa eficiente do movimento cósmico. A afinidade de Epicuro e Gassandi é apenas negativa: ela reside no ódio comum a Aristóteles. Gassandi tomou-se por epicurista justamente porque não compreendeu Epicuro, o que é aliás a única boa razão pela qual alguém pode aderir ao epicurismo — filosofia polissensa, que não oferece outro fundamento à unidade de uma tradição senão o de uma somatória de ojerizas, onde cabem todos os contras. O ódio a toda a tradição filosófica ocidental inspiraria, no século XX, o epicurismo de Paul Nizan, enxertado de diatribes nietzscheanas. Na dança randômica dos átomos, todas as combinações são possíveis.

***

Não é inteiramente exato o que foi dito acima, que Pessanha não inventou nenhuma lorota nova. O mais audacioso dos enxertos foi, ao menos em parte, obra original dele (com alguma ajuda de Nizan e García Gual): revigorar o corpo moribundo do epicurismo com uma injeção de física moderna: Epicuro teria sido um precursor do indeterminismo de Planck e Heisenberg.

É, novamente, a unidade de uma negação. O ponto comum é a ausência de leis que governem a matéria. No universo indeterminista, os átomos se movem sem nenhum roteiro predeterminado, e como que seguindo cada qual livremente o seu *clinamen*; e se por acaso, chocando-se uns com os outros, chegam a coagular num canto qualquer do espaço um conjunto de coisas e seres mais ou menos estáveis, acessíveis à percepção humana e regidos por leis que chamamos newtonianas, não o fazem por obrigação, mas pelo efeito de uma coincidência estatística, que não compromete em nada a sua liberdade fora dessa zona restrita. Assim também uns músicos que o acaso reunisse num ponto qualquer do cosmos, digamos, num bar, e resolvessem ali tocar juntos, fariam durante esse breve momento gestos coordenados segundo a partitura, e em seguida iriam embora para suas respectivas casas ou para onde bem entendessem, pelo trajeto que a cada um aprouvesse, a pé, de carro ou de trem conforme o caso, cada um assobiando pelo caminho uma melodia diferente, ou não assobiando nada, alegre ou triste segundo o estado de seu fígado, fumando ou não fumando, sem se perguntar sequer o que os outros estariam fazendo enquanto isso.

Descrito assim, o universo da física moderna pode parecer uma confirmação de Epicuro. Mas quem disse que o indeterminismo de Planck e Heisenberg tem sentido negativo? Quem disse que a indeterminação dos movimentos dos átomos prova, para Planck e Heisenberg, a inexistência de um poder central regulador do cosmos? Pelo menos não foi assim que entendeu sua teoria o próprio Heisenberg. A inexistência de leis físicas que governem o cosmos não era para ele um argumento contra a existência de Deus, mas sim contra o determinismo mecanicista que negava Deus com base nessas mesmas leis. O Deus de Heisenberg não age sobre o cosmos como um relojoeiro sobre o relógio — como o Deus de Newton —, mas sim como o músico que, indiferente ao mecanismo físico que produz os sons, os organiza segundo a forma de uma intenção estética, servindo-se, para isto, de quaisquer meios ou mecanismos que se apresentem, sejam eles um caniço, um tubo de metal ou uma tripa de carneiro, que a isto se reduzem respectivamente a flauta, o trompete e a corda do violino; e que se utilizaria de outros meios se os houvesse e fosse o caso, já que a beleza não se funda nas leis da causalidade física e sim da intencionalidade estética — a qual é capaz, inclusive, de absorver na forma superior de uma harmonia quaisquer sons, mesmo desagradáveis em si, que a matéria vibrada possa produzir. A ordem da forma total sobrepõe-se aqui à ordem ou desordem das matérias e elementos, absorvendo-a e superando-a ao lhe dar um *sentido*. A ausência de uma causalidade rígida, de um mecanicismo, era para Heisenberg a prova de que o cosmos é a expressão de uma inteligência criadora e não uma máquina inerte.[65]

Uma teoria física, por si, não prova nada, filosoficamente. Ao contrário, requer sempre algum fundamento filosófico. Heisenberg buscou o seu em Malebranche e Leibniz, isto é, no racionalismo clássico, naquilo que podia haver de mais antagônico ao *nonsense* epicurista.[66]

§15 A fuga para o jardim

> *"Il faut que nous sachions bien que la menace pesant sur nous tous n'est pas seulement de mourir, c'est de mourir comme des imbéciles"* – GEORGES BERNANOS

Não deixa de ser irônico que o epicurismo tenha entrado no vocabulário popular como sinônimo de gozo sibarítico. Ele não é nada disto. É um diletantismo trágico, que se compraz na derrota do homem, premido entre a força cega do desejo e a força cega da fatalidade exterior que o frustra

eternamente. O que essa concepção nos descreve é um mundo caótico, absurdo, onde átomos e homens buscam em vão escapar da dor perseguindo a miragem de um prazer impossível, que só redobra os sofrimentos. O único refúgio é a meditação resignada, entre os muros do jardim. Mas o que lá dentro aguarda o meditante é uma conclusão inescapável: a certeza da morte, sem qualquer esperança de outra vida. Só resta então embelezar a imagem da morte, fazer a apologia do esquecimento. A mensagem final do epicurismo é, rigorosamente, o nada. O caminho do asceta epicúreo é aquele que o materialista Heinrich Heine viria a descrever num breve poema:[67]

> Tu perguntas e investigas,
> buscas e te esforças,
> e no fim te enchem a boca
> com um punhado de terra.
> E isto lá é resposta?

Que a perspectiva deste desfecho acachapante pudesse atrair para o epicurismo uma multidão de devotos, é coisa que surpreende. Mas o Jardim de Epicuro tinha muitas plantas: umas alucinógenas, outras anestésicas e outras mortíferas — a resposta final. O *Tetrafármacon* misturava todas elas, na gradação seriada de uma pedagogia do abismo. Epicuro não foi só um teórico da necrofilia, mas um mestre do discurso encantatório, um autêntico hipnotizador, Jim Jones *avant la lettre*, capaz de adornar com todas as flores da retórica o caminho que leva a sete palmos abaixo da terra. Seu próprio nome, de uma raiz que significa "socorrer", "auxiliar" ou "medicar", não deve ter sido alheio ao seu sucesso: vale por um *slogan.*

Mas a raiz do seu êxito está em outra parte. A semente da persuasão não germina se não é plantada no solo fértil dos anseios coletivos. A época de Epicuro ansiava por alívio, esquecimento, sono. Arrasadas as instituições democráticas, fechadas as principais escolas filosóficas, extintos os sonhos de reforma moral e política que haviam alimentado as discussões públicas, um silêncio temeroso baixara sobre as praças, separando e isolando os indivíduos. Cada qual fechou-se no cubículo das suas angústias particulares, sem qualquer saída para a ação coletiva que, na ausência de uma consciência filosófica pessoal, serve para integrar os átomos humanos num sentido maior da existência e os redimir da sua insignificância.

Nesse quadro, o afluxo de discípulos ao jardim de Epicuro foi um desses casos de evasão generalizada, típicos das épocas de refluxo dos grandes ideais sociais: "A fuga dos intelectuais para a solidão do ermo — escreveu Jakob Burckhardt — é a marca das épocas em que o mundo cai: *orbis ruit*". Não preciso ir longe para buscar um exemplo. Minha geração — que é a de Pessanha — levou fundo a experiência da solidão e do exílio, nos anos que se seguiram a 1968. Esmagados os ideais da esquerda nacionalista, que davam um sentido de participação histórica aos intelectuais brasileiros, a debandada geral que se seguiu ao Ato Institucional no 5 levou muitos à evasão pelas drogas, pela embriaguez erótica, pela pseudomística "oriental" importada da Califórnia. Marx e Guevara foram trocados por Allan Watts e Timothy Leary. A música popular assinalou a mudança dos sentimentos no ambiente universitário: o protesto aberto e combativo desapareceu das letras de canções, dando lugar à lamentação melancólica; fizeram ali grande sucesso "Felicidade", de Caetano Veloso, um convite à fuga pelo "vôo do pensamento", e uma outra, cujo título me escapa, em que a voz dolorida de Elis Regina suspirava por "uma casa no campo" — refúgio do militante que o desengano transformara em diletante. Serviriam como *jingles* do Jardim de Epicuro. Por essa época José Américo Motta

Pessanha, professor esquerdista expulso da cátedra, foi trabalhar na Editora Abril, onde editou *Os Pensadores*. Foi provavelmente nessa ocasião que ele descobriu um alívio na farmacopéia epicúrea.[68]

Mas a comparação das épocas ainda está imprecisa. Numa terra que se estreita sob o jugo dos tiranos, a intelectualidade foge para o silêncio do campo para buscar a vida interior, o caminho do céu. O filósofo Boécio, um perseguido político, meditava na prisão sobre os benefícios interiores do isolamento forçado: "É a terra vencida que nos dá as estrelas". Mas, no tempo de Epicuro, o caminho do céu também estava fechado. A religião oficial, desmoralizada pela crítica filosófica, perdera todo atrativo. A mística intelectualizada ficara fora de alcance, com o exílio dos filósofos. Expulso da terra, sem uma porta para o céu, ao desesperado ateniense daquele tempo só restava um caminho: o caminho para baixo. Para sete palmos abaixo do solo. Para o esquecimento eterno. O epicurismo aplanava este caminho. Mais que da mera depressão política, seu sucesso derivou de um estado de completo cerceamento espiritual, de compressivo desespero, que predispunha os homens a aceitar as mais aviltantes promessas de alívio. É uma filosofia de homens reduzidos à condição de ratos, para os quais o esgoto é uma esperança.

O epicurismo é, em suma, um niilismo; uma forma requintada e falsamente prazerosa de niilismo. É, a rigor, o primeiro sistema completo de pensamento niilista que surge na história do Ocidente.

Mas o niilismo, propondo o nada, não propõe nada. É refratário a qualquer projeto de ação, principalmente de ação moral e política. Karl Marx, que apreciou no epicurismo sua crítica da religião oficial grega e sua mistura "dialética" de teoria e prática, bem viu a periculosidade política da sua moral evasionista. Não se pode transformar o mundo fugindo dele.

Porém aí o mistério que este livro está investigando chega à mais densa obscuridade. Pois havíamos começado — nós: eu e o leitor[69] — por constatar o objetivo político a que visava, conscientemente, o ciclo de conferências sobre a *Ética*. Vimos, logo em seguida, que Pessanha não podia estar desinformado desse objetivo; primeiro, por ser um dos mais eminentes membros do grupo que planejou o ciclo; segundo, porque, desde vários anos antes, ele já vinha, como editor da série *Os Pensadores,* preparando o terreno para a transformação da filosofia em arma política a serviço de determinados fins. Como se explica então que, justamente na hora decisiva em que a filosofia emergia de uma longa germinação subterrânea para assumir à luz do dia seu papel de condutora da política nacional, ele tenha subido ao pódio do MASP para convocar o povo a evadir-se para o Jardim de Epicuro? Como esperava despertar a platéia para a luta política, se ao mesmo tempo a convidava ao sono do esquecimento?

Se desejávamos compreender as intenções de Pessanha, neste momento parecemos estar mais longe que nunca de alcançar uma resposta clara. Fomos aos poucos juntando os fios desta investigação, e parecemos não ter obtido nada mais que um nó indeslindável.

Mas que o leitor não desanime. Em dialética é assim mesmo: quando a treva da contradição se adensa até o intolerável, é que estamos chegando mais perto do desenlace que tudo esclarecerá.

---

61 Carlos García Gual, *Epicuro*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, reed. 1985.

62 Ingemar Düring, *Aristóteles. Exposición y Interpretación de su Pensamiento*, trad. Bernabé Navarro, México, Universidad Nacional Autónoma, 1990, p. 42.

63 Düring, *op. cit.*, p. 41.

64 V. Pierre Aubenque, *Aristote et le Lycée*, em Brice Parain (org.), *Histoire de la Philosophie*, Paris, Gallimard, 1969 (Bibliothèque de la Pléiade), t. I, pp. 685-687, e também as apostilas de meu curso *Pensamento e Atualidade de Aristóteles* (Rio de Janeiro, IAL, 1994), fasc. I-III.

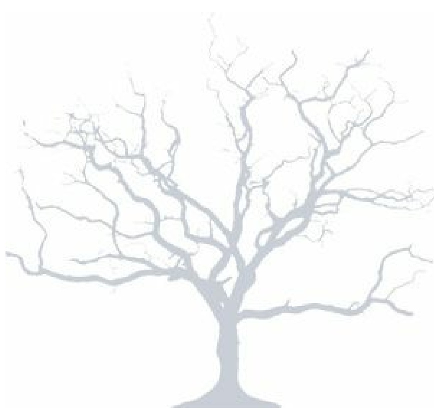
65 V. Werner Heisenberg, *op. cit.,* Cap. I. – É verdade que o indeterminismo de Heisenberg pode ser usado contra o realismo filosófico (uma doutrina que, absorvida pela Igreja através da sua versão tomista, acabou por se incorporar ao dogma), mas isso não o coloca de modo algum contra o espiritualismo em geral. Ademais, os argumentos de Heisenberg não são tão sérios quanto o imagina o leigo deslumbrado. A fórmula do "princípio de incerteza" é $\Delta x.\Delta mv \geq \hbar/2$. Quer dizer que a margem de erro ao medir a posição x de um elétron, multiplicada pela margem de erro em medir o seu momento (massa, *m*, vezes velocidade, v) nunca é menor que $\hbar/2$, isto é, que a *constante reduzida de Planck* dividida por 2). É na verdade uma afirmação ambígua, pois não deixa claro se a margem de erro afeta somente a velocidade, *v*, ou também a massa, *m.* No primeiro caso, o princípio de incerteza expressaria apenas um obstáculo de tipo operacional; no segundo, uma inexatidão inerente à natureza mesma da realidade física. Muitos adeptos do indeterminismo simplesmente deram por pressuposta esta última alternativa, antes mesmo de terem chegado a perceber a ambigüidade, que só lhes foi mostrada décadas depois pelos adversários da teoria. Ou seja: um defeito da ciência física pode ter sido projetado sem mais nem menos sobre a estrutura do real. Esta e outras mancadas terrificantes são mostradas impiedosamente por Stanley L. Jaki em "Determinism and Reality", *The Great Ideas Today 1990*, Chicago, Encyclopædia Britannica.

66 É no entanto um lugar-comum entre intelectuais de escassos conhecimentos filosóficos alegar as teorias de Heisenberg como argumentos a favor do ateísmo, com base em leituras superficiais. O exemplo mais recente é Paulo Francis, que no seu livro de memórias, *Trinta Anos esta Noite* (São Paulo, Companhia das Letras, 1994, p. 52 — na verdade um segundo volume, continuação de *O Afeto que se Encerra*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980), confessa ter chegado ainda adolescente à conclusão da inexistência de Deus, durante uma meditação no bonde, e, sem nunca mais voltar ao assunto, ter encontrado mais tarde, acidentalmente, uma confirmação nos argumentos de Heisenberg. Francis — um autor que sob outros aspectos é digno da maior admiração — não é o primeiro intelectual brasileiro que vejo admitir sem constrangimento, e até com certa vaidade, a origem fortuita e o caráter leviano de suas opiniões sobre assunto grave; e que, ao fazê-lo, comete uma segunda leviandade, dando mau exemplo aos leitores, sobretudo jovens. Mas de fato o exemplo é inócuo: a moda *já* pegou. — Porém o mais esquisito em casos dessa ordem é a afoiteza com que muitos intelectuais concluem do indeterminismo físico a inexistência de Deus, varrendo para baixo do tapete o fato de que durante dois séculos o argumento maior em defesa dessa conclusão foi justamente o determinismo. Para Pierre Bayle, La Mettrie, Helvétius, d'Holbach e *tutti quanti*, não havia a menor dúvida: se o universo funcionava como uma máquina segundo leis imutáveis de causa-e-efeito, então Deus se tornava uma hipótese dispensável (o mais feroz dos deterministas, Laplace, foi aliás quem introduziu no léxico das autodefinições pedantes o termo *agnóstico*). Mas dispensável mesmo é a hipótese determinista, bem como sua contrária, já que ambas podem ser usadas igualmente como "provas" do que se deseja provar *per fas et per nefas*. A história do ateísmo militante é uma sucessão prodigiosa de intrujices. É que o ateísmo, em geral, é uma opção de juventude, prévia a qualquer consideração racional do assunto, e uma vez tomada não lhe resta senão racionalizar-se *a posteriori* mediante artifícios que serão mais ou menos engenhosos conforme a aptidão e a demanda pessoal de argumentos. Não se conhece um único caso célebre de pensador que tenha chegado ao ateísmo na idade madura, por força de profundas reflexões e por motivos intelectuais relevantes. Ademais, toda fé religiosa coexiste, quase que por definição, com as dúvidas e as crises, ao passo que o ateísmo militante tem sempre a típica rigidez cega das crenças de adolescente. O ateísmo militante é, por si, um grave sinal de imaturidade intelectual.

67 Cito de memória, pode haver alguma inexatidão.

68 Sobre o evasionismo dos intelectuais logo após o AI-5 e sobre o ingresso das teorias niilistas no cenário brasileiro, v. meu livro *O Imbecil Coletivo*, cap. 8.

69 Por princípio, não uso jamais o plural majestático. Logo, onde houver "nós", há de tratar-se nós ambos, leitor, dois joões-ninguéns, e não de algum pretenso sujeito coletivo, impessoal, genial por transcendente à imbecilidade dos elementos singulares que o compõem.



LIVRO III

MARX

CAPÍTULO 6

A SUBSTITUIÇÃO DO MUNDO

§16 Epicuro e Marx

“Marx, ao preferir antes ‘transformar’ do que ‘compreender’ o mundo, era levado a avaliar um pensamento por sua capacidade de mobilização” – Alfred FABRE-LUCE

Epicuro inverte, como se viu no §10, a relação lógica entre a prática e a teoria. Se normalmente a teoria é o fundamento lógico da prática e esta é a exemplificação daquela no campo dos fatos, no epicurismo a prática é que produz artificialmente a condição psicológica que tornará crível a teoria, e o discurso teórico não será nada mais do que o elemento discursivo da prática, a tradução verbal da crença produzida pelo hábito. A teoria epicúrea não descreve o mundo percebido, mas sua prática altera, mediante exercícios, a percepção do mundo, para que se torne semelhante à teoria. Não se trata de compreender o mundo, mas de transformá-lo.

***

O leitor deve ter reconhecido a sentença anterior: é a 11ª *Tese sobre Feuerbach* de Karl Marx. Tudo leva a crer que a convivência do jovem Marx com a filosofia de Epicuro — matéria de sua tese de docência — deixou no marxismo acabado marcas mais profundas do que os estudiosos geralmente supõem e do que ao próprio Marx adulto interessou declarar. A simbiose marxista da teoria com a prática não vem de Hegel, mas é uma herança epicúrea. Acontece, no entanto, que essa simbiose, abolindo a distância normal entre a esfera da ação e a da especulação, suprime, em Marx como em Epicuro, a diferença entre o efetivo e o possível, e nos precipita numa crise alucinatória onde já não há lugar para o recuo teorético que fundamenta a noção mesma de verdade objetiva.[70] O desejo, o ímpeto, a ambição — da alma individual ou das massas revolucionárias — torna-se o fundamento único de uma cosmovisão onde a teoria já não serve senão para estimular retoricamente a ação prática ou para, uma vez realizada a ação, legitimar como satisfatório o que quer que tenha dela resultado na prática. Mesmo que a ação produza efeitos totalmente diversos dos esperados, já não haverá distanciamento crítico suficiente para julgá-los, e eles serão não somente aceitos, mas celebrados pela teoria como normais e desejáveis: a teoria não tem aí nenhum valor autônomo, está reduzida ao papel de uma racionalização *a posteriori*, de uma apologia do fato consumado. A capacidade das esquerdas mundiais para justificar em nome de uma utopia humanitária as piores atrocidades do regime comunista — e, exterminado o comunismo na URSS, para continuar a pregar com a maior inocência os ideais socialistas como se não houvesse nenhuma relação intrínseca entre eles e o que aconteceu no inferno soviético —, é uma herança mórbida que, através de Marx, veio do epicurismo. Não é de estranhar que a evolução de um século do pensamento marxista tenha desembocado em Antonio Gramsci, o teórico do “historicismo absoluto”, que assume declaradamente aquilo que em Marx estava apenas insinuado e implícito: a abolição do conceito de verdade objetiva e a submissão de toda atividade cognitiva às metas e critérios da *praxis* revolucionária; a absorção da lógica na retórica, da ciência na propaganda ideológica.[71] Também é compreensível que, numa outra e paralela linha dessa evolução, que leva a Reich e a Marcuse, o desejo erótico, e já não a força das causas econômicas objetivas, seja a mola mestra que move o

progresso e dispara a revolução. Estes desenvolvimentos manifestam à plena luz do dia tendências que em Marx já estavam latentes como heranças do seu epicurianismo de origem. O fato de que tenham ressurgido ao longo da evolução do marxismo mostra que Marx soube recalcá-las, mas não superá-las. Em vão pensadores marxistas como Lukács ou Horkheimer, mais afinados com as tradições clássicas do Ocidente e ansiosos de filiar Marx a elas, protestaram contra a invasão do irracionalismo que, sobretudo a partir da década de 60, terminou por contaminar toda a esquerda mundial: como dizia o dr. Freud, o passado rejeitado volta com redobrada força.[72]

Marxismo e epicurismo parecem ir em direções opostas: este, fugindo do mundo, para fechar-se no jardim com a comunidade dos eleitos; aquele, para fora, para a ação coletiva que vai transformar o mundo. Mas é uma diferença de escala antes que de natureza: nos dois casos, trata-se de envolver seres humanos numa *praxis* absorvente e hipnótica, que os afastará para sempre da tentação da objetividade, não deixando margem para o recuo teorético e aprisionando todas as suas energias intelectuais num circuito fechado de autopersuasão retórica. Trata-se de neutralizar a inteligência humana, colocando-a no encalço de metas utópicas que, pela dialética infernal que transfigura cada derrota em sinal da vitória próxima, a absorverão tanto mais completamente quanto mais os resultados obtidos no esforço forem cair longe das finalidades sonhadas. É somente isto que explica o fenômeno de milhares de intelectuais se recusarem, durante quase um século, a enxergar os males do comunismo, ou, depois da queda do Muro de Berlim, a reconhecer qualquer conexão entre esses males e o ideal socialista. Não é realmente o efeito de um singular escotoma que a intelectualidade esquerdista veja em todo movimento de direita, mesmo tímido, a marca de um ressurgimento nazifascista, e de outro lado possa crer que o ideal socialista emergiu do Gulag isento de toda mácula? Não é uma estranha morbidade que a ideologia que reduz a ação dos indivíduos a mera expressão das correntes ideológicas profundas explique as sessenta milhões de vítimas de Stálin como resultado da maldade fortuita de um só homem, sem qualquer raiz na ideologia por ele professada? Que os defensores intransigentes do conceito da sociedade como um todo substancial, como bloco orgânico onde se fundem inseparadamente ideologia e prática, expliquem os crimes do governo soviético como desvios acidentais totalmente alheios à ideologia marxista? Não é mesmo demente a obstinação de manter a imagem de Karl Marx — ou mesmo a de Lênin — limpa de todo contágio com os crimes da ditadura soviética, quando nem mesmo Jesus Cristo deixou de ser responsabilizado pelas crueldades da Inquisição? Não é estranho que após tudo o que se revelou sobre a tirania comunista o socialismo ainda continue a ser um ideal respeitável, quando crimes de muito menor escala bastaram para manchar de sangue para sempre a imagem do fascismo italiano, do franquismo ou das ditaduras latino-americanas? Não é enfim uma anomalia intelectual que aquela filosofia que mais enfatizou o arraigamento histórico-social dos conceitos abstratos — condenando como “metafísica” toda admissão de essências a-históricas ou supra-históricas — apresente agora o socialismo como essência pura incontaminada por um século de experiência comunista? Como explicar a cegueira obstinada de filósofos, de intelectuais, de artistas, entre os mais notáveis do século, se não pela formidável *potência ilusionista* inerente à raiz mesma do marxismo, pela sua capacidade quase diabólica de transfigurar o quadro das aparências e levar as pessoas a verem as coisas diferentes do que são?

Que Marx tivesse, pessoalmente, um tremendo senso do teatro, do fingimento, da prestidigitação, é coisa que os biógrafos já estabeleceram com certeza suficiente.[73] Mas isto não bastaria para dar à sua filosofia tamanho poder de ludibriar as consciências. Quando, no entanto, notamos que o

primeiro interesse acadêmico do jovem Marx foi devotado ao estudo do príncipe dos ilusionistas filosóficos, e em seguida constatamos ser idêntica, em Epicuro e nele, a mixórdia proposital e alucinógena da teoria na prática e da prática na teoria, então compreendemos a virulência inesgotável da herança epicurista, capaz de atravessar os milênios e ressurgir a cada novo empenho cíclico de instaurar em alguma parte do mundo o reinado da impostura.

§17 Comentários à 11ª "Tese sobre Feuerbach"

"Antes que te derribe, olmo del Duero,
con su hacha el leñador, y el carpintero
te convierta en melena de campaña,
lanza de carro o yugo de carreta;
antes que rojo en el hogar, mañana,
ardas de alguna mísera caseta,
al borde de un camino;
antes que te descuaje un torbellino
y tronche el soplo de las sierras blancas;
antes que el río hasta la mar te empuje
por valles y barrancas,
olmo, quiero anotar en mi cartera
la gracia de tu rama verdecida.
Mi corazón espera
también, hacia la luz y hacia la vida,
otro milagro de la primavera".
ANTONIO MACHADO, "*A un olmo seco*".

Posso explicar melhor e dar um fundamento mais "técnico" ao que foi dito no parágrafo anterior. O leitor que preferir saltar direto para o *§18* não perderá o fio do argumento, apenas se privará de uma demonstração mais rigorosa — e mais entediante.

"*Até agora* – diz a 11ª Tese[74] – *os filósofos se limitaram a* interpretar *o mundo. Cabe-lhes agora* transformá-lo".

1. A quem se dirige a convocação? Se Marx se reporta, nesta tese, aos conceitos tradicionais de *theoria* e de *praxis*, temos de admitir que de fato os filósofos, desde sempre, se ocuparam de interpretar o mundo, de fazer teoria, porque julgavam que esta era a sua tarefa específica, que os distinguia dos outros homens, ocupados por seu turno com a *praxis*. Os filósofos interpretavam o mundo, enquanto os demais homens o transformavam. A maioria dos homens esteve sempre envolvida com a *praxis*, e desinteressada da *theoria*, da contemplação da verdade. Ao adotarem a atitude inversa à da maioria, os filósofos faziam um contrapeso dialético à *praxis*: a vida contemplativa opunha-se à vida ativa. Ora, se os homens não-filósofos estiveram desde sempre ocupados em transformar o mundo enquanto o filósofo o contemplava e interpretava, que sentido teria convocá-los a uma *praxis* na qual já estão envolvidos por hábito imemorial, e da qual jamais pensaram em sair? Não pode ser este o sentido da tese de Marx. Sua convocação não se dirige aos homens *em geral*, tomados indistintamente, nem muito menos aos homens da *praxis*, mas especificamente *aos filósofos*. São eles que estiveram ocupados somente em interpretar o mundo. Portanto, é a eles que cabe convocar a uma mudança de atitude. A 11ª *Tese sobre Feuerbach* propõe, essencialmente, uma mudança básica na atividade *do filósofo* enquanto tal. Não se trata de inaugurar só uma nova *praxis*, mas um novo tipo de *theoria*, que por sua vez consistirá em *praxis*.

2. Para saber em que consiste essa mudança, precisamos entender qual a atitude que a antecedeu. Em que consiste a atitude *interpretativa*, que Marx opõe à atitude transformante? Sendo *theoria* e *praxis* conceitos clássicos da filosofia grega, é a esta última que devemos reportar-nos. (É verdade que o termo *praxis* tem em Marx, ou pretende ter, uma acepção própria e diferente, mas isto não vem ao caso, pois, se os filósofos antigos a que Marx visa faziam *theoria* em oposição à *praxis*, não podemos supor que tivessem em mente o sentido marxista da palavra *praxis*, e sim o sentido grego).

Na filosofia grega, a palavra *theoria* tinha uma acepção precisa. Era correlata das noções de *logos* ("razão" ou "linguagem"), de *eidos* ("idéia" ou "essência"), de *ón* ("ser", "ente") e de *aletheia* ("patência", "desvelamento", revelação da verdade oculta).

O homem teorético, o filósofo, não se ocupava genericamente de contemplar, de olhar, num sentido em que os demais homens também podiam contemplar e olhar. Por exemplo, todos os homens contemplavam os espetáculos de teatro, a beleza dos seres humanos e da paisagem etc. A contemplação do homem comum podia ser lúdica, estética, utilitária ou o que quer que fosse. A do filósofo, não. Era um tipo muito determinado de contemplação, com um motivo específico e um objetivo específico, que faziam dela, propriamente, uma contemplação *filosófica* e não outra qualquer. O filósofo contemplava as coisas para captar a sua essência (*eidos)*, patenteando (*aletheia*) o seu verdadeiro ser (*ón*); em seguida o filósofo *dizia* (*logos*) o que era essa coisa, patenteando em palavras (*aletheia*) o verdadeiro ser (*ón*) que estava oculto.

Dito de outro modo, as coisas, os fenômenos, eram para o filósofo signos, que ele decifrava em busca do significado ou essência. Entre o signo e o significado, a chave interpretativa era a razão ou *logos*. Pela razão, o homem filósofo saltava de um plano para o outro: do plano da fenomenalidade instável, movediça, enganosa, para o plano das essências, do ser verdadeiro. Este plano era considerado *superior*, por abranger e ultrapassar o mundo dos fenômenos (ele contém todos os fenômenos manifestos, e mais um sem-número de essências não manifestadas ou possibilidades), e também por ser estável, imutável, eterno. Esta postura se tornou mais clara e autoconsciente a partir do platonismo, porém já era a dos eleáticos. Em suma, ela se baseia na crença de que todos fatos e todos os entes são fenômenos — "aparecimentos" — *de* alguma coisa: são exteriorizações ou exemplificações das essências ou possibilidades, contidas eternamente na Inteligência Divina. O filósofo grego contemplava as coisas, portanto, *sub specie æternitatis*, isto é, na categoria da eternidade, à luz da eternidade; buscava nelas a sua significação eterna, superior à aparência fenomênica e transitória. Esta contemplação conferia a essas coisas, portanto, uma dignidade e uma realidade superiores, uma consistência ontológica superior. Pouco importa, para os fins desta análise, a diferença entre platonismo e aristotelismo. Para Platão, as essências constituíam um mundo separado, transcendente; para Aristóteles, o núcleo inteligível era imanente ao mundo sensível; mas em ambos os casos tratava-se de passar da fenomenalidade imediata a um estrato mais profundo e permanente.

A interpretação (*hermeneia*) das aparências consistia nessa subida de nível ontológico, desde o ente fenomênico até o ser essencial. O termo *hermeneia* deriva do nome do deus Hermes, ou Mercúrio, o deus *psicopompo*, isto é, "guia das almas", encarregado de levá-las na escalada e descida através dos mundos ou planos de realidade, do sensível ao inteligível, do particular, transitório e aparente ao universal e estável. Nisto consistia, basicamente, a postura *interpretativa* do filósofo grego.

3. Qual a diferença essencial entre a atitude contemplativa — ou interpretativa — e a atitude transformante, isto é, entre a *theoria* e a *praxis*?

3.1. A *theoria*, ao elevar o objeto até o nível da sua idéia, essência ou arquétipo, capta o esquema de possibilidades do qual esse objeto é a manifestação particular e concreta. Por exemplo, o arquétipo de "cavalo", a possibilidade "cavalo", pode manifestar-se em cavalos pretos ou malhados, árabes, percherões ou mangalargas, de sela ou de trabalho etc. Pode manifestar-se em prosaicos cavalos de carroças ou em cavalos célebres e quase personalizados como o cavalo de Alexandre. Pode manifestar-se em seres míticos que "participam da cavalidade", como o pégaso ou o unicórnio, cada qual, por sua vez, contendo um feixe de significações e intenções simbólicas. Enfim, a razão, ao investigar o ser do objeto, eleva este último até o seu núcleo superior de possibilidades, resgatando-o da sua acidentalidade empírica e restituindo, por assim dizer, seu sentido "eterno". A conseqüência "prática" disto é portentosa. Ao conhecer um arquétipo, sei não apenas o que a coisa é atualmente e empiricamente, mas tudo o que ela *poderia ser*, toda a latência de possibilidades que ela pode manifestar e que se insinua por trás da sua manifestação singular, localizada no espaço e no tempo.

A *praxis*, ao contrário, transforma a coisa, isto é*, atualiza uma dessas possibilidades, excluindo imediatamente todas as demais*. Por exemplo, uma árvore. Se investigo o objeto "árvore" para captar o seu arquétipo, tomo consciência do que ela é, do que poderia ser, do que ela pode significar para mim, para outros, em outros planos de realidade etc. Porém, *se a transformo em cadeira, ela já não pode transformar-se em mesa ou estante*, e muito menos em árvore. De cadeira, ela só pode agora transformar-se em cadeira velha, e depois em lixo.

3.2. Para o filósofo, portanto, o fenômeno, a aparência sensível imediata é sobretudo um signo ou símbolo de um ser. Para o homem da *praxis*, a aparência é sempre *matéria-prima* das transformações desejadas. A investigação teórica insere o ser no corpo da possibilidade que o contém, e o explica e integra no sentido total da realidade. A *praxis*, ao contrário, limita suas possibilidades, realizando uma delas, sem via de retorno. Para a *theoria*, o ente é sobretudo a sua *forma*, no sentido aristotélico, isto é, aquilo que faz com que ele seja o que é; para a *praxis*, o ente é sobretudo *matéria*, isto é, aquilo que faz com que ele possa tornar-se outra coisa que não aquilo que é. Não se deve confundir esta oposição com a do "estático" e a do "dinâmico", porque o dinamismo interno faz parte da forma (por exemplo, a forma da semente é a planta completa em que ela tem o dom de se transformar). Mais certo é dizer que a *theoria* se interessa pelo que um ente *é* em si e por si, e a *práxis* se interessa pelo que ele *não é*, pelo ser secundário, às vezes pelo falso ser ou arremedo de ser que podemos fabricar com ele. Era neste sentido que as escrituras hindus negavam que a ação pudesse trazer conhecimento, de qualquer espécie que fosse. A ação produz apenas transformação, fluxo de impressões, ilusão, da qual saímos apenas pelo recuo reflexivo posterior, pela "negação" teorética e crítica da ação consumada: o espírito filosófico, potência latente no *homo sapiens*, só se atualiza como reflexão sobre as desilusões do *homo faber*.[75]

3.3. Se a *praxis* requer alguma teoria, esta teoria já não versará sobre a natureza do ser, não tentará investigar o que o ser é no corpo da realidade total, mas apenas aquilo em que ele pode se transformar no instante seguinte, não por seu dinamismo próprio e interno, mas por força da intervenção humana. Já não será uma *teoria do objeto*, mas uma *teoria da ação* que ele pode sofrer. Não é uma *teoria do ser*, mas uma *teoria da praxis*. Como a *praxis* é sempre ação humana, então todo objeto será *sempre e unicamente enfocado sob a categoria da paixão*, isto é, das ações

transformadoras que pode sofrer. Já não interessa o que é o cavalo ou a árvore no sistema total da realidade, mas sim o que, dentro do círculo de *meus* interesses imediatos, posso fazer com o cavalo ou com a árvore, independentemente do que eles sejam. Por exemplo, posso queimar a árvore ou comer a carne do cavalo: se a teoria respeitava sobretudo a integridade ontológica e mesmo física do objeto, a *praxis* começa por negá-la, isto é, por não admitir que o objeto seja o que é e por exigir que ele se transforme *em outra coisa*: não interpreta, mas transforma.

3.4. Não se trata aqui, evidentemente, de condenar a *praxis* em nome de uma utópica vida contemplativa, mas somente de restaurar o senso de uma hierarquia de valores que parece ser inerente à estrutura do indivíduo humano são. A prática, que transforma, se dirige essencialmente aos meios: como toda transformação visa a um resultado ou fim, o objeto sobre o qual incide é sempre e necessariamente um meio, apenas um meio. É um meio ou instrumento a terra que o homem lavra, é um meio ou instrumento o carneiro que ele engorda e mata, é um meio ou instrumento a árvore que ele abate. É meio ou instrumento o trabalho, como também o capital. Aquilo que é meio ou instrumento nada importa nem vale por si, mas por alguma outra coisa: o meio ou instrumento é um intermediário, uma transição ou passagem, aquilo que num certo ponto do caminho será abandonado para ceder lugar aos fins. A tendência universal do homem à economia de esforço mostra a sujeição dos meios aos fins.

Inversamente, aquilo que é finalidade ou valor em si não é objeto de *praxis* transformadora, mas de contemplação, de amor. Como dizia Miguel de Unamuno, “o bonde é útil porque me serve para levar-me à casa da minha amada; mas esta para que me serve?”. Posso, é claro, rebaixá-la a um meio ou instrumento do meu prazer, mas neste caso já não tenho amor por ela, e sim pelo prazer como tal.[76] O objeto amado, se o é de verdade, não é meio, mas fim. Não desejamos mud*á*-lo, transformá-lo, utilizá-lo para alguma outra coisa, e sim desfrutar de sua presença sem alterá-la, sem mudá-la no que quer que seja.[77] Ao contrário, ao contemplar e amar somos nós que nos transformamos: “Transforma-se o amador na coisa amada”.

Há, portanto, aspectos da realidade que só podem ser conhecidos pela *praxis*, outros que só o podem pela *theoria*. Mas a *praxis* procede necessariamente pela negação do objeto, pela sua redução a meio e instrumento, e a *theoria* pela afirmação da sua plenitude e do seu valor como fim. É evidente, então, que:

3.4.1. Há uma diferente dosagem na combinação do teórico e do prático para o conhecimento dos vários tipos de seres: aquilo que para mim é meio e instrumento, só posso conhecê-lo ao usá-lo; aquilo que para mim é finalidade e valor em si, conheço-o na medida em que o contemplo, em que o amo, em que defendo a sua integridade ontológica contra qualquer tentativa de transformá-lo em outra coisa. Van Gogh conheceu pincéis e tintas na medida em que os usou e, usando, gastou. Mas conheço os quadros de Van Gogh na medida em que sejam conservados intactos para minha contemplação.

3.4.2. Não existe, no mundo dos seres físicos, nem *praxis* pura nem pura contemplação. Há apenas dosagens, segundo a escalaridade do valor dos fins e da oportunidade dos meios. Só a finalidade suprema pode ser objeto de *pura contemplação*. Somente o objeto totalmente desprezível, sem consistência ontológica própria nem qualquer valor em si pode ser alvo de pura *praxis*. Ambos esses limites são metafísicos, e jamais alcançados no mundo da experiência real.

3.4.3. No entanto, há uma nítida distinção hierárquica: a contemplação, como objetivo e finalidade, tem primazia sobre a prática, que no fim das contas não serve senão para afastar os obstáculos que

nos separam do gozo contemplativo. *O homem não transforma o que lhe agrada, mas o que lhe desagrada*: ele entrega-se à contemplação por gosto, à prática por necessidade (sem contar, é claro, que na prática mesma há um elemento lúdico e contemplativo, que torna o trabalho agradável em si e lhe dá um valor independente do seu proveito prático).

3.4.4. De tudo isso, conclui-se que estatuir a prática como fundamento e valor supremo do conhecimento é instaurar o reinado dos meios, desprezando os fins; é inverter o sentido de toda ação humana e negar a consistência ontológica da realidade. É encarar o real no seu todo — nele incluídos o homem e sua História, bem como o conjunto das ações individuais praticadas pelos seres humanos — como um vasto instrumento sem qualquer finalidade. É transformar o universo numa imensa máquina-de-desentortar-bananas.

Eis aí, já em Marx, a raiz da *nietzscheização da esquerda*, em que muitos teóricos, escandalizados, verão uma traição ao marxismo. A filosofia da *praxis* contém em seu bojo, oculta mas nem por isto menos potente, a negação do sentido da realidade, a apologia do absurdo. É óbvio que se trata de uma herança epicurista inconsciente, que veio a ser resgatada quando, após a crise mundial do marxismo, a intelectualidade de esquerda se entregou maciçamente a uma espécie de pseudo-heroismo do *nonsense*, orgulhando-se de continuar a defender ideais sociais que, num mundo sem sentido, só podem consistir numa afirmação nietzscheana da *vontade de poder*, num *clinamen* gratuito e arbitrário que o homem, por pedantismo ou desenfado, opõe ao arbitrário e gratuito *clinamen* dos átomos.[78] Um escritor de talento, John Anthony West, comparava o materialista durão a um John Wayne da filosofia, impávido no alto da sela, olhando com a maior indiferença os movimentos randômicos dos átomos na planície e desprezando o choro dos fracotes que necessitam de um sentido para a vida. O cavaleiro solitário no deserto do absurdo sintetiza Marx, Nietzsche e Epicuro.

3.5. Há um curioso paralelismo entre as noções de objeto-da-teoria e objeto-da-práxis, por um lado, e, por outro, valor-de-uso e valor-de-troca. O valor de uso é, de certo modo, uma propriedade, uma qualidade qualquer inerente ao objeto, faz parte da sua consistência ontológica; ao passo que o valor de troca é acidental, como o afirma o próprio Marx: depende de circunstâncias históricas que nada têm a ver com a natureza do objeto. Uma das censuras morais que o marxismo dirige ao capitalismo é que nele o valor de troca acaba por devorar o valor de uso até fazê-lo desaparecer, até fazer com que todos os objetos já não existam senão como "mercadorias", segundo a *boutade* célebre de Bertolt Brecht: "Não sei o que é. Só sei quanto custa". É o mesmo que dizer que o capitalismo absorve a categoria da substância na categoria da paixão. Se o capitalismo faz realmente isto ou se se trata apenas de uma figura de retórica, de uma hipérbole, é algo que cabe investigar. Mas que *na filosofia de Karl Marx* essa inversão ocorre, é coisa óbvia. Só neste caso a censura lançada por Marx ao capitalismo perde valor objetivo, reduzindo-se a mera projeção: Marx censura no capitalismo um defeito que não está necessariamente no capitalismo, mas que está nos esquemas mentais subconscientes ou inconscientes do próprio Karl Marx.

3.6. Sendo teoria da ação, e não do objeto, *a praxis não reconhecerá, no objeto, outro aspecto senão o da sua transformabilidade imediata*. Sem saber o que é árvore, posso no entanto utilizar a madeira para fazer uma mesa ou estante. A *praxis*, enfim, *recusará ao mundo, aos fenômenos, uma consistência ontológica própria*, conhecível pelo homem: ela fluidificará todas as essências individuais em matéria-prima da *praxis* e resultará, enfim, *num novo e mais radical tipo de*

idealismo subjetivo: o mundo objetivo nada é senão o cenário da *praxis*. A teoria nada dirá sobre os objetos tais e quais são, mas apenas tais e quais podem vir a ser sob a ação do martelo e da forja. Seria interessante averiguar como é possível conciliar isto com o alegado "materialismo" marxista; pois o marxismo se revela antes um *idealismo subjetivista*, no sentido estrito e quase fichteano, com a única diferença de que tem como sujeito não o indivíduo, mas a humanidade histórica, diante de cuja *praxis* o universo natural — a "matéria" — perde toda substancialidade para se reduzir a mera matéria-prima da ação humana, rebaixando-se a natureza ao estatuto de *ancilla industriae*. É este seu caráter de idealismo subjetivista coletivo que dá ao marxismo o seu tremendo poder ilusionista que embriaga e perverte, e da qual mesmo homens de elevada inteligência às vezes se deixam contaminar.

Quando, porém, considero como é estreita a faixa do universo material alcançada pela ação humana (apenas a superfície da Terra, e mesmo assim não inteira), e ilimitada a extensão de mundos celestes que não podemos transformar e só podemos contemplar, então pergunto se a teoria da *práxis* não é uma monstruosa ampliação universalizante de um fenômeno local e terrestre — coletivamente subjetivo —, e se ante a imensidão do cosmos a atitude "teórica" não é a mais sensata.

Da teoria da *praxis* provém ainda a idéia — hoje quase um dogma — de que a ciência surge *a posteriori* de uma racionalização da técnica, isto é, da ação: o homem não cria a ciência mediante a contemplação, mas mediante a manipulação dos objetos e sua transformação em outra coisa. Restaria então explicar como, em quase todas as civilizações, uma das ciências que primeiro se desenvolve e alcança rapidamente a perfeição é sempre justamente a astronomia, cujos objetos estão a uma distância demasiado grande para poderem ser "transformados", e que por isto o homem pode somente *contemplar*. (Um praticista fanático poderia objetar que a astronomia se desenvolveu com fins de navegação, mas é bobagem pura, porque uma astronomia requintada já se encontra entre povos que de navegantes não tinham nada, como por exemplo os maias.) Esta prioridade cronológica e estrutural da astronomia é ressaltada por Platão,[79] que vê a explicação para a origem de todas as ciências na contemplação da regularidade e racionalidade dos movimentos dos astros. A explicação marxista, por seu lado, só se mantém de pé mediante uma brutal falsificação da ordem cronológica. Para que ela adquirisse alguma verossimilhança aos olhos dos homens foi preciso que primeiro a sociedade burguesa reduzisse a serva da técnica e da utilidade prática uma atividade intelectual na qual por milênios seus praticantes tinham visto uma finalidade em si mesma. A interpretação praticista da origem e significado da ciência é uma grosseira projeção que o burguês faz dos seus próprios critérios e valores sobre a mentalidade das épocas anteriores, para ele tornadas incompreensíveis.[80]

§18 A tradição materialista

Acabamos de compreender a afinidade entre Marx e Epicuro. É uma afinidade negativa, feita de um ódio comum à inteligência contemplativa e de um intuito comum de subjugá-la a interesses práticos fictícios: ao interesse prático de instaurar uma justiça social fictícia, ao interesse prático de alcançar um bem-estar psicológico fictício.

Mas ainda assim a ideologia de Pessanha continua parecendo um amálgama de elementos heterogêneos e incompatíveis. Para além da simples comunidade de ódios e ilusões, como conciliar a filosofia marxista da História com a cosmologia de Epicuro? De que modo um sentido racionalmente

ordenado de causas históricas tal qual propõe o marxismo poderia brotar de um universo caótico e frouxo, onde a matéria não se rege por nenhuma lei? No caos epicúreo, toda ação está condenada ao fracasso, e não resta ao homem nenhuma saída senão refugiar-se no sonho, entre as rosas do Jardim. Como transformar o mundo fugindo dele? Como coadunar a *praxis* revolucionária com o evasionismo epicurista? A ortodoxia soviética foi, nesse sentido, bastante lúcida ao condenar como irracionalistas — e, logo, como burguesas, decadentistas e reacionárias — as novas tendências da física de Planck e Heisenberg; condenação que *a fortiori* se aplicaria à física de Epicuro, se esta entrasse em discussão naquela hora: o PCUS não seria idiota de tentar organizar o movimento revolucionário mundial sobre uma base física constituída de bolhas de sabão.

Quanto a Marx em pessoa, jamais lhe andou pela cabeça a hipótese de uma conciliação impossível. Passado seu interesse juvenil pela física de Epicuro (objeto de sua tese de docência), ele tratou de não conservar nenhum resíduo ostensivo dela no materialismo dialético plenamente desenvolvido, que no entanto, como vimos, lhe devia muito. Sem livrar-se da raiz epicúrea de seu pensamento, Marx a escondeu tão bem que ela não voltou a aparecer senão em plena crise do marxismo.[81]

A discrição de Marx foi sensata: um passado epicúreo é como ter a mãe na zona. Que críticos de Marx tentem lembrar esse detalhe é compreensível. Mas por que um pensador de simpatias marxistas deveria querer tocar no assunto? Por mero interesse biográfico? Não é verossímil que Pessanha tenha levado sua devoção por Marx à carolice de pretender "resgatar" Epicuro só pela razão de haver o filósofo de Trier se ocupado do epicurismo no curso de sua formação acadêmica. Não, Pessanha não era um mero colecionador de relíquias. Se ele buscou entre Marx e Epicuro uma síntese que ao próprio Marx não interessou enfatizar, foi certamente porque viu entre eles uma afinidade mais interessante e, digamos logo, mais "prática".

A afinidade que ele viu não é somente aquela que apontei no parágrafo anterior; ela reside antes na palavra "materialismo". Pessanha declarou-se, a certa altura da palestra, empenhado na reconstituição de algo assim como uma "tradição materialista" embutida na História do pensamento Ocidental. Isto é muito elucidativo, pois somente essa intenção poderia explicar o relevo que ele deu, como editor da série *Os Pensadores*, a filósofos de terceiro ou quarto time, como Helvétius, Dégerando, Condillac, a par da omissão de gigantes como Brentano, Jaspers ou Dilthey.[82] É que os primeiros são materialistas: o esquecimento em que jaziam apagava a linha de continuidade da desejada "tradição", fazendo com que o materialismo aparecesse como aquilo que é: um mero contraponto ocasional e descontínuo à linha-mestra do espiritualismo, perfeitamente contínua de Platão até Husserl. Para dar ao materialismo ao menos uma aparência de continuidade, era necessário preencher as lacunas abertas na História pelo olvido em que fora caindo, ao longo dos séculos, toda uma coleção pluriforme de beletristas e filosofantes, e inseri-los nos respectivos nichos cronológicos, ao lado e na mesma altura dos verdadeiros filósofos cujo diálogo forma, na sucessão dos tempos, a unidade da História da Filosofia. Um certo fundo de escrupulosidade científica, que certamente não morrera de todo em Pessanha, deve tê-lo impedido de falsear ostensivamente a topografia da história, nivelando todo mundo por cima, e daí ter ele optado pela designação vaga e descomprometedora de "pensadores" para englobar os filósofos e os quase, nivelando por baixo. Se ainda assim não brotou a figura de uma tradição materialista em regra, como Pessanha desejaria, pelo menos a linha dominante do espiritualismo tradicional apareceu bem mais atenuada e descontínua do que é na realidade.

A afinidade que permitiu, com muitas costuras e emendas, a síntese pessânhica de Marx e Epicuro, é a mesma que fundamenta as pretensões a uma "tradição materialista". É a afinidade de uma palavra, e não de um conceito. A "matéria", por elástica que seja, não tem como comportar em si ao mesmo tempo a arbitrariedade dos átomos de Epicuro e rígida obediência ao determinismo newtoniano, exigida por todos os materialistas contemporâneos de Marx. E a única síntese entre o indeterminismo e Newton é aquela, ferozmente idealista, esboçada por Heisenberg, Pauli, Bohr e toda uma corja de abomináveis espiritualistas. Curiosamente, só entre os espiritualistas há algum consenso quanto à matéria; os materialistas, talvez por considerá-la divina, insistem em cultuá-la cada qual a seu modo.

Uma síntese fundada na unidade aparente de uma palavra, sob a qual se esconde uma multiplicidade de conceitos mutuamente incompatíveis, é apenas uma aparência de síntese, tal como a unidade da tradição materialista, fundada nessa palavra, é puro fingimento. Mas, para um mestre da retórica, palavras e aparências são tudo. Uma aparência verossímil de conceito, uma aparência persuasiva de unanimidade, podem não valer nada do ponto de vista filosófico e historiográfico. Mas, manejadas pelo retor, foram suficientes para suscitar uma poderosa onda emocional, cativar para a rebelião contra o espírito quantas insatisfações pessoais, políticas, familiares, econômicas e puramente psicopáticas se encontrassem comprimidas no auditório do MASP. Pessanha fez assim, da sua palestra, um ato político no sentido mais agudo e eficaz da palavra: a união da massa contra um inimigo comum, suficientemente indefinido, fantasmagórico e elástico para poder abranger, numa só figura de monstro reacionário, Platão e o sr. Collor de Mello, as lembranças da ditadura militar e a filosofia da História de Sto. Agostinho, a corrupção reinante e a tradição historiográfica que preferiu Aristóteles a Epicuro. Pessanha não expôs nenhuma teoria, não definiu nenhum conceito, não lançou nenhum fundamento, não fez nenhuma daquelas coisas que os filósofos habitualmente fazem, e, a rigor, não disse absolutamente nada de identificável. Mas deixou, certamente, uma funda impressão. E qual o retor que não sabe que os homens não se movem por conceitos, e sim por impressões? Apenas, o homem movido por impressões não sabe para onde se move, e por isto a ciência de produzir impressões é cultivada com esmero por todos aqueles que têm a ambição de conduzir os povos.

A matéria não é um conceito — exceto no sentido convencional e instrumental com que vem nos livros de física, sem qualquer pretensão ontológica — e o materialismo não é uma doutrina, exceto no sentido negativo de uma coletânea de opiniões diversas e contraditórias. Mas a matéria é um símbolo e o materialismo é uma força. Não uma força física, mas uma força histórica, feita de impressões e emoções que produzem atos. Não havendo uma "matéria" conceptualmente identificável — exceto, repito, num sentido instrumental perfeitamente compatível com as doutrinas espiritualistas esposadas aliás pela maioria dos grandes físicos —, a unidade da tradição materialista não poderia forjar-se com base na defesa da matéria. Se existe essa unidade, ela não é uma unidade pró, mas uma unidade contra: a unidade negativa daqueles que, nada podendo afirmar em comum, se dão as mãos na solidariedade de uma negação: a negação do espírito. A tradição materialista, se existe, não se constitui de outra coisa senão do amálgama fortuito de negações antepostas, por diferentes indivíduos e por um número indefinido de motivos, a toda e qualquer afirmação do espírito. Ela está, para a densidade contínua da linhagem espiritualista, como os buracos estão para o queijo suíço. Pretender que essa tradição exista substancialmente, e não apenas como somatória artificial de negações diversas, é querer separar fisicamente, e colocar lado a lado em distintos lugares do espaço, de uma parte a massa total do queijo, de outra parte a massa total dos buracos. Se considerarmos

simplesmente o fato notório de que Platão e Aristóteles foram absorvidos na filosofia cristã e de que todos os filósofos importantes do Ocidente desde Agostinho até Hegel foram cristãos, *sem nenhuma exceção*, veremos que a pretensão de Pessanha só pode ser compreendida como delírio alucinatório ou como fraude proposital. Compor com pedaços de opiniões de beletristas e pseudofilósofos uma tradição materialista, e fazer dela a linha mestra da continuidade do pensamento humano, reduzindo o espiritualismo a uma coleção fortuita de exceções, é, sem exagero, a mais assombrosa falsificação da História já empreendida por um militante esquerdista, desde que a Academia de Ciências da URSS enxertou a cabeça de um desconhecido sobre os ombros de Trótski nas fotos de cenas da Revolução de Outubro na *Enciclopédia Soviética*, para fazer de Stálin, retroativamente, o comandante militar da insurreição.

***

Uma vez unidos Marx e Epicuro pelos santos laços do ódio à inteligência teorética e do primado do interesse prático, Pessanha começa a fazer sentido. No reino das ilusões, não há nenhuma hostilidade essencial entre o interesse pessoal e o interesse coletivo: numa mesma alma podem conviver em harmonia o evasionismo epicurista e o utopismo socialista, unidos na luta comum contra o princípio do conhecimento objetivo e no empenho comum de substituir a realidade em vez de compreendê-la.

Mas ainda resta um ponto obscuro. Marx e Epicuro, divergindo quanto à escala da transformação — social num caso, individual no outro —, podem firmar um acordo porque têm um princípio em comum, ao menos em aparência: o materialismo. Mais exatamente, dois princípios: o materialismo e o primado do interesse prático, a depreciação da inteligência teorética. Mas como conciliar o materialismo com a Programação Neurolinguística e o movimento da Nova Era? Filosoficamente, parece impossível. A Nova Era adere maciçamente a metafísicas orientais, ou pseudo-orientais, que para o marxista são mera ideologia feudal e para o epicurista uma abjeta escravização do homem aos deuses. Quanto à PNL, inspira-se num kantismo radicalizado, hipertrófico, que vê no mundo a mera projeção dos nossos pensamentos — hipótese que o marxismo rejeita como idealismo burguês:

> "*Os seres humanos recebem e interpretam as informações fornecidas pelos cinco sentidos. Por diversos processos de generalização, de distorção e de triagem, o cérebro transforma esses sinais elétricos em uma representação interna. A experiência que você tem do acontecimento não é exatamente o que se produziu, mas a representação interna, personalizada do que se produziu. Essa filtragem explica a imensa variedade da percepção humana... 'O mapa não é o território', esta é uma das idéias fundamentais da PNL...*".[83]

Dessa constatação kantiana, porém, o teórico da PNL extrai uma conclusão que leva direto a um pragmatismo com tinturas nietzscheanas:

> "*Já que ignoramos como são realmente as coisas e não conhecemos senão a representação que fazemos delas, por que não representá-las de uma maneira que nos dê poder? Qualquer que seja o horror da situação, você pode sempre representá-la de uma maneira que lhe dê poder*".[84]

Da depreciação da nossa capacidade cognitiva, extrai-se uma apologia do nosso poder de agir. Descrevendo o homem como um animal cego, separado da realidade pelo muro intransponível do solipsismo, o teórico da PNL não tira daí a deprimente conseqüência lógica de que um ser assim constituído está fadado ao fracasso em todas as suas ações, mas sim a conclusão surpreendentemente

animadora de que o homem pode agir, e ter sucesso, justamente *porque* não enxerga o terreno onde pisa. A ação eficaz não depende de uma visão correta da realidade, mas de uma fantasia de poder.

Pode-se coadunar isto com o marxismo? Não e sim. Não com o marxismo que estava nas intenções declaradas de Karl Marx: uma ciência objetiva que pela primeira vez iria superar uma longa série de distorções ideológicas ditadas pelos interesses de classe e, identificando-se com os interesses da classe que traz em si resumidos os interesses de toda a humanidade — o proletariado —, iria fornecer uma visão realista e universalmente válida da sociedade humana. Se esta ciência é possível, a PNL é falsa, ao menos em sua pretensão de universalidade: só a burguesia troca o mundo real por uma projeção subjetiva; o proletariado vê a realidade. Neste sentido, a PNL poderia ser encarada, do ponto de vista do marxismo ortodoxo — e assim seria qualificada necessariamente pela crítica marxista uns anos atrás — como idealismo subjetivo burguês. O sucesso dela entre empresários e executivos seria alegado como confirmação deste diagnóstico. Nesse sentido, a hostilidade entre ela e o marxismo é aberta e irremediável.

De outro lado, porém, a PNL também não perde tempo em interpretar o mundo — ocupa-se de transformá-lo. Entronizar como representação válida não aquela que descreva corretamente a realidade, mas aquela que nos dê o poder de agir nela — ou pelo menos uma dinamizante ilusão de poder que nos dê ânimo de lutar pelo poder — é uma proposta de tom pragmatista.[85] Mas o pragmatismo, como bem viu Gramsci, pode perfeitamente conciliar-se com o marxismo na medida em que ambos voltam as costas à descrição da realidade e enfatizam a sua transformação. Ambos, igualmente, confundem teoria e prática: o pragmatismo, misturando lógica e psicologia — o estudo das causas reais que produzem o pensamento verdadeiro ou falso com o das exigências ideais e formais do pensamento verdadeiro;[86] o marxismo, confundindo ideologia com sociologia — a expressão do interesse de classe com a descrição do estado objetivo da sociedade.[87] Marx nunca percebeu a contradição que havia entre seu ideal de uma ciência objetiva, universalmente válida, e sua mistura de teoria com prática. Na verdade, qualquer aplicação prática de uma teoria só é possível na medida em que os limites entre uma e outra estejam rigorosamente demarcados na teoria mesma. Uma teoria que se deixe contaminar de "prática" no curso da investigação teorética jamais poderá saber se seus resultados foram encontrados no real externo ou produzidos e lá enxertados pela ação prática do cientista-militante, um ser ambíguo e bifronte que não distingue entre o saber e a emissão de profecias autorealizáveis.[88] A mistura, que retoricamente tem o atrativo de ser um protesto contra um suposto academicismo desligado da "vida", serve apenas para encantar jovens irrequietos que buscam nas teorias uma confirmação vaidosa de seus desejos e aspirações, e não um conhecimento válido, muito menos um conhecimento aplicável na prática. Ela não serve nem para criar uma descrição aproximativamente correta da realidade, nem muito menos para elaborar previsões que fundamentem a ação prática. A absoluta incapacidade dos teóricos marxistas de prever o curso da História, sua sucessão deprimente de erros crassos ao longo de mais de cem anos — a começar pelo do próprio Marx ao supor que a revolução socialista deveria ocorrer na Alemanha ou na Inglaterra, num país avançado e não numa sociedade feudal como a Rússia — mostram que o poder do marxismo não é o poder material e prático de uma ciência aplicada, de uma técnica, de uma "ação racional segundo fins" como o diria Weber, de um comtiano *prévoir pour pouvoir*, mas sim o poder aliciante e hipnótico de uma fantasia, de uma alucinação pseudoprofética, capaz de mover o mundo, só que nunca para onde pretende; capaz de induzir as massas e os intelectuais à ação, mas não de levar a ação a bom termo; capaz de desorganizar uma economia capitalista, mas não de construir o

pretenso socialismo; capaz de desencadear as causas, mas não de dirigi-las no sentido dos efeitos desejados. É uma força entrópica, que agita e sacode e atemoriza o mundo sem nada produzir senão dor e perda, mas que *por isto mesmo* exerce sobre os homens a atração irresistível de uma compulsão autodestrutiva envolta em delírios de grandeza, como a de Nero entre as chamas de Roma. *Facilis est descensus averni*. Aí a afinidade com a PNL é evidente: por mais horrendos que sejam os resultados da luta revolucionária, a esquerda é sempre capaz de "representá-los de uma maneira que lhe dê poder" — o poder de cair indefinidamente e arrastar atrás de si a humanidade.

Com a Nova Era, a conciliação já não é tão fácil. Em primeiro lugar, porque não é brinquedo entrar em acordo com um saco-de-gatos. Porta-vozes e críticos da Nova Era são concordes quanto à discórdia generalizada que ali reina: "Dentro do movimento não há unanimidade sobre como defini-lo, nem há uma coesão significativa que nos permita chamá-lo de movimento", escreve o apologista (e comercializador, como a maioria deles) da Nova Era, Jeremy P. Tarcher.[89] Na outra ponta, o crítico protestante Russel Chandler: "*Movimentos* da Nova Era (no plural) é uma descrição muito mais apta. A Nova Era não possui qualquer superestrutura abrangente".[90]

Em segundo lugar, o comunismo, russo, chinês ou cubano está tão distante do espírito da Nova Era quanto o Regulamento Disciplinar do Exército norte-americano. Também é difícil um sujeito acreditar ao mesmo tempo na influência dos astros e na luta de classes como motores da História.

Mas essas incompatibilidades mesmas já nos indicam algo sobre as crenças positivas que delineiam o padrão de uma unanimidade implícita por trás da variedade estonteante das orientações da Nova Era.

1. Ninguém, ali, quer saber de hierarquia, ordem, obediência por motivos racionais. Admite-se autoridade, mas só de tipo carismático, que a gente obedece justamente porque não compreende; autoridade burocrática ou tradicional — no sentido de Weber —, não.

2. Pela mesma razão, não se aceita uma doutrina fundada em provas racionalmente válidas. Uma doutrina racionalmente provada exclui a sua própria negação, e isto para a Nova Era é anátema: nenhuma doutrina tem o direito de ser mais verdadeira do que outra. *Todo es igual, nada es mejor.*

3. Não havendo argumentação racional nem hierarquia de prioridades, o único critério válido é o "sentimento de participação", que diferencia os indivíduos integrados na nova onda e os pagãos, ainda não tocados pelo espírito da horda.

4. Por isto, a mentalidade da Nova Era é ao mesmo tempo individualista e coletivista. Individualista, ao subtrair o indivíduo do diálogo racional. Ante o apelo da razão, que é uma só para todos, o individualista anárquico fecha-se em copas, buscando refúgio na proteção do seu "guru interior", que lhe sopra verdades indizíveis, acima e fora de toda confrontação racional. De outro lado, o que esse guru lhe sopra, em vez de isolá-lo para sempre do mundo, o integra na horda festiva dos que receberam mensagens idênticas pela "via interior" do rádio e da TV, dos filmes e dos *shows*. A voz do guru, afinal, cerca-nos por toda parte. A "interioridade" da nova Era não deixa margem para um só instante de recolhimento e reflexão.[91] Fundindo os sentimentos interiores do discípulo na atmosfera emotiva que o circunda, ela suprime o intervalo, o distanciamento entre o eu e o mundo, sem o qual todo exame crítico-objetivo é impossível. Não que ela seja contra todo pensamento crítico. Ao contrário, ela o fomenta, desde que ele se volte contra as formas de autoridade que não interessam ao movimento: a autoridade burocrático-racional da ciência, a autoridade tradicional dos pais ou da religião costumeira. Ela produz aí, não raro, críticas realistas e pertinentes. Tão logo,

porém, o discípulo atravessa o umbral do templo e ingressa no círculo mágico da autoridade carismática, não só a crítica, mas às vezes todo e qualquer pensamento, são rejeitados como tentações demoníacas. O pensamento é rebaixado à condição de arma de fogo, e o porte-de-arma só é concedido extra-muros, no reino profano das trevas exteriores, para uso seletivo contra os heréticos e os infiéis.

Aqui começa a ficar verossímil o arranjo das idéias na cabeça de José Américo Motta Pessanha. A rejeição da prova racional, a mística de uma pseudo-interioridade coletiva, a revolta insolente ante a autoridade do passado e a submissão hipnótica a uma nova autoridade são comuns ao epicurismo, ao marxismo (pelo menos em sua moderna versão gramsciana) e à Nova Era, PNL inclusa. Com um pouco de elasticidade, todas as conciliações são possíveis.

Mas uma dúvida perturbadora pode ainda restar na mente do leitor. A Nova Era, de modo geral, inspira-se em motivos espiritualistas. Ela pôs em circulação no mundo idéias como a reencarnação, o *karma*, os anjos e duendes, as viagens astrais. Como pode tudo isso coadunar-se, superficialmente que seja, com o materialismo professo de Marx e Epicuro? Por mais afinidades secundárias que os aproximem, materialismo e espiritualismo continuam, afinal, o exemplo por excelência da oposição irredutível. *Eppur...*

---

70 A supressão do conhecimento objetivo não é, em Marx, um objetivo declarado, mas uma conseqüência inevitável do conceito marxista da natureza. A natureza para Marx só tem existência como cenário da história ou como matéria branda e plástica a ser moldada pela ação humana. V., adiante, *§17*.

71 V. meus livros *A Nova Era e a Revolução Cultural. Fritjof Capra & Antônio Gramsci*, cap. II e III, e *O Imbecil Coletivo: Atualidades Inculturais Brasileiras*, cap. 2-5.

72 Sobre a contaminação irracionalista do marxismo no curso da sua evolução (não na sua raiz, como a de que falo aqui), v. José Guilherme Merquior, *O Marxismo Ocidental,* trad. Raul de Sá Barbosa, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1987, e também Allan Bloom, *O Declínio da Cultura Ocidental. Da Crise da Universidade à Crise da Sociedade*, trad. brasileira, São Paulo, Best Seller, 1989. Merquior mostra que os elementos românticos e irracionais eram fortes no pensamento do próprio Lukács. No mesmo sentido, mas com ênfase positiva, argumenta Michel Löwy, *Romantismo e Messianismo. Ensaios sobre Lukács e Benjamin*, trad. Myrian Veras Baptista e Magdalena Pizante Baptista, São Paulo, Edusp/Perspectiva, 1990.

73 V. Edmund Wilson, *Rumo à Estação Finlândia*, e Paul Johnson, *Os Intelectuais.*

74 "*Die Philosophen haben die Welt nur verschieden* interpretiert*, es kommt darauf an sie zu verändern"* — frase do manuscrito reproduzido em fac-símile em *The German Ideology*, trad. S. Ryazanskaya, Moscow, Progress Publishers, 1964. O verbo *verändern* vem da raiz *ander* = "outro", de modo que a tradução mais exata seria "alterá-lo". Mas a alteração, na medida em que deixa de ser uma simples propriedade ou um acidente da substância, é na verdade uma *substituição*; e, na medida em que o mundo real não pode realmente ser substituído por outro, a substituição se dá apenas dentro da esfera do imaginário coletivo, mediante uma súbita mutação ou rotação do quadro perceptivo – um *snapping*, diriam Conway e Siegelman. Daí a invulnerabilidade do marxista convicto à argumentação racional. Ele não apenas *pensa* diferente do não-marxista: ele *percebe* o mundo sob categorias diferentes, como o doente histérico para o qual imaginar é sentir. V. *A Nova Era e a Revolução Cultural*, cap. III, item 3. Mas isto também significa que abjurar expressamente do marxismo não é o mesmo que libertar-se instantaneamente de sua influência, assim como tomar consciência de uma neurose não é o mesmo que estar curado. *Marxisme pas mort*: ele subsiste como um complexo no subconsciente dos que o rejeitaram sem criticá-lo a fundo. No meu ensaio "A superioridade moral das esquerdas, ou: o rabo e o cachorro", reproduzido em *O Imbecil Coletivo*, esboço uma psicanálise do marxismo residual de nossos intelectuais.

75 Éric Weil, *Logique de la Philosophie*, Paris, Vrin, 2e éd., 1967, "Introduction".

76 Subjugação, manipulação e uso de seres humanos (ou de animais) com vistas ao prazer erótico — esta é a definição mesma do *libertinismo* (Sade, Choderlos de Laclos *et caterva*), no qual no entanto alguns profissionais da cegueira, como o sr. Adauto Novaes — herdeiro da flama apagada de Motta Pessanha — crêem enxergar um papel libertador. V. Adauto Novaes, "Por que tanta libertinagem?", texto de abertura do simpósio *Libertinos/Libertários*, Rio de Janeiro, Funarte, 1995 — um exemplo edificante de como o culto pedantesco de autores menores pode coexistir num mesmo cérebro com uma profunda ignorância da História da Filosofia, bem como da História *tout court*.

77 V. Olavo de Carvalho, *Da Contemplação Amorosa. Capítulos de uma Autobiografia Interior* (apostila), Rio de Janeiro, IAL, 1995.

78 A elevada taxa de intelectuais pedantes e de ricaços esteticistas nas fileiras da esquerda — um fenômeno universalmente conhecido — não deve, portanto, ser mera coincidência, e muito menos uma contradição, mas sim a manifestação perfeita do espírito da coisa: lutar por "uma sociedade justa" é o diletantismo ético daqueles que não acreditam em ética nenhuma exceto como convenção arbitrária, mito ideológico ou expediente tático. Daí a vaidosa inversão que, desprezando a obediência a valores morais explícitos, louva quase como a um santo o homem que age bem segundo uma ética em que não crê, afirmando na prática o que nega na teoria: a bondade acidental e diletante do imoralista parece envolta no encanto de uma gratuidade divina, negado àqueles que simplesmente e humanamente fazem o que lhes parece certo conforme uma regra moral. Daí também a facilidade com que essa gente produz sucedâneos de justificação "ética" para os crimes e as perversidades cometidos em razão do seu "ideal": pois este tem a perfeição estética de uma forma arbitrária concebida pela mente, e não se deixa contaminar pelas exigências da autoconsciência moral, atenta ao jogo dos pretextos e dos atos. Sobre o esteticismo como fonte das doutrinas políticas modernas, v. o ensaio magistral — e injustamente esquecido — de Otto Maria Carpeaux sobre Maquiavel em *A Cinza do Purgatório*, Rio, Casa do Estudante do Brasil, 1942; sobre o esteticismo como ideologia dominante nas classes letradas brasileiras, v. o não menos notável e não menos esquecido livro de Mário Vieira de Mello, *Desenvolvimento e Cultura. O Problema do Esteticismo no Brasil*, São Paulo, Nacional, 1958.

79 *Timeu*, 47c.

80 Sobre o sentido puramente contemplativo da atividade intelectual na Idade Média, v. a tese valiosíssima de Antônio Donato Paulo Rosa, *A Educação segundo a Filosofia Perene*, apresentada à Faculdade de Educação da USP em 1993 (tese datilografada). Sobre a incapacidade do burguês — liberal e socialista — de compreender isso, v. Kenneth Minogue, *O Conceito de Universidade*, trad. Jorge Eira Garcia Vieira, Brasília, UnB, 1981.

81 E se Marx não teve a menor dificuldade em rejeitar a ética de Epicuro ao mesmo tempo que conservava algo de sua física, foi pela simples razão de que, como foi mostrado no *§8*, uma não tem mesmo nada a ver com a outra.

82 Uma orientação aliás fielmente mantida nos eventos da mesma série de *O Olhar e Os Sentidos da Paixão* realizados após a morte de Motta Pessanha. No último desses eventos, em julho de 1995, o sr. Adauto Novaes, novo empresário da filosofia-espetáculo, pretendeu impingir ao público a convicção de que a indiferença nacional por autores como La Mettrie, Sénancour e Crébillon Fils (libertinos de segundo time) é um atraso cultural intolerável (v. Novaes, *loc. cit.*). Num país que ainda não se interessou sequer em traduzir as obras de Leibniz e Aristóteles (e que só no ano de 1995 teve sua primeira tradução do *Wilhelm Meister* de Goethe), isso é puro esnobismo de caipira metido a parisiense.

83 Anthony Robbins, *Pouvoir Illimité*, trad. Marie-Hélène Dumas, Paris, Laffont, 1989, p. 59.

84 *Id.*, p. 58.

85 Sobre as relações entre pragmatismo e marxismo, v. *A Nova Era e a Revolução Cultural*, p. 80-82 e 113-117 da 2ª edição, e sobretudo *O Imbecil Coletivo*, capítulos 3, 4 e 5. Indispensáveis para a compreensão profunda do que se vai ler nas próximas páginas.

86 Para uma explicação detalhada deste ponto, v. Edmund Husserl, *Investigaciones Logicas*, trad. Manuel García Morente y José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1929 (reed. Alianza Editorial, 1982), vol. I, capítulos 3-10. A crítica husserliana do psicologismo é talvez a mais completa refutação que alguém já fez de uma teoria desde que o mundo é mundo.

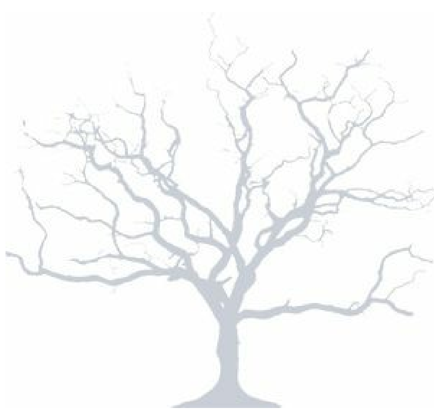
87 Para quem compreenda o assunto, não é nem necessário dizer que o sociologismo em geral, e o conceito marxista de ideologia nele incluso, não são senão casos especiais do psicologismo tal como enfocado por Husserl.

88 Nota do meu *Diário Filosófico,* sob o título "Devir e Sentido", datada de 8 de agosto de 1989: "A interpretação materialista da História pode ser verdadeira ou falsa, mas, independentemente disto, ela exerce uma influência sobre a História. Homens que estão convictos de que o motor da história — e da cultura, e do pensamento etc. — é a luta de classes, agem diferentemente de homens que pensam que a História reflete a vontade de Deus, ou os movimentos de espírito, ou que simplesmente entendem a História como uma agitação sem sentido, e que buscam o sentido justamente naquilo que sai fora da História e do tempo. Homens desta última categoria, quando agem na sociedade, procuram antes de tudo assegurar ao maior número possível de homens o acesso à contemplação, àquilo que está fora e acima da História; e é este o sentido que justifica eticamente todos os seus esforços, inclusive no sentido de melhorar as condições materiais de vida das populações, para libertá-las da pressão econômica e dar-lhes a oportunidade de *vacare Deo*. Já os crentes no materialismo histórico não se interessam senão por inserir um número cada vez maior de homens na consciência do processo histórico, na participação voluntária no devir. Ora, o devir não pode, por si mesmo, ser o sentido; a participação no devir só tem sentido em função de algum objetivo a ser alcançado; mas, não havendo mais a promessa do supratemporal, do acesso à transcedência, a inserção ativa na *praxis* se esgota como fim em si mesma, e cai para objetivos meramente pretextuais, dedicados a manter a roda girando. Este é o verdadeiro efeito e o verdadeiro significado do marxismo, para além de suas intenções declaradas, sejam elas mentiras propositais ou auto-enganos de mentalidades doentes. É preciso ser um completo idiota para tomar como uma promessa redentora a ameaça que essa gente nos faz de nos aprisionar para sempre no círculo do *samsara*. Alguns criticam a utopia marxista por ser irrealizável. Se fosse realizável, seria o inferno propriamente dito, no sentido etimológico de queda num nível ontológico inferior".

89 "New Age as Perennial Philosophy", *Los Angeles Times Book Review*, feb. 7th, 1988.

90 *Compreendendo a Nova Era*, trad. João Marques Bentes, São Paulo, Bompastor, 1993. Um livro valiosíssimo, que, por ser publicado por uma editora religiosa, é ignorado pela crítica — servilmente atenta, no entanto, às publicações de ocultismo e "auto-ajuda".

91 É significativo que, nas seitas como as de Moon e Rajneesh, um dos meios utilizados para quebrar a resistência psicológica dos discípulos consista justamente em não lhes dar um só instante de privacidade, submetendo-os à vigilância e à intromissão constante dos companheiros e superiores — sempre, é claro, de maneira amável e discreta, de modo que a vítima não perceba nisso o sinal de uma intenção manipulatória. Os efeitos psicológicos são devastadores.



LIVRO IV

OS BRAÇOS E A CRUZ

CAPÍTULO 7

O MATERIALISMO ESPIRITUAL

"O abismo era metódico, seu método
audaz, mas um se foi e o outro esvaiu-se
como mais um suspiro sem remédio.
Já o vazio, o mais límpido exercício,
era um puro palácio aritmético...
Mas e a vida? Ah, a vida era esse vício!"
– BRUNO TOLENTINO

§19 A divinização do espaço (I): Pobres bantos

Em todas as grandes tradições espirituais, sem exceção, encontra-se alguma divisão ternária dos estratos da realidade, como por exemplo *Deus, Homo, Natura* no cristianismo ou Céu-Terra-Homem (*Tien-Ti-Jen*) no taoísmo.

A essa divisão do todo correspondem, para as inúmeras partes, aspectos e planos secundários, outras tantas subdivisões, também ternárias, que ecoam e reverberam umas às outras segundo uma infinidade de escalas e de pontos de vista. À Trindade Cristã — Pai, Filho e Espírito Santo — corresponde, no microcosmo da constituição humana, o ternário *corpo, alma, espírito*. A alma, por sua vez, é *vegetativa, apetitiva, intelectiva*.

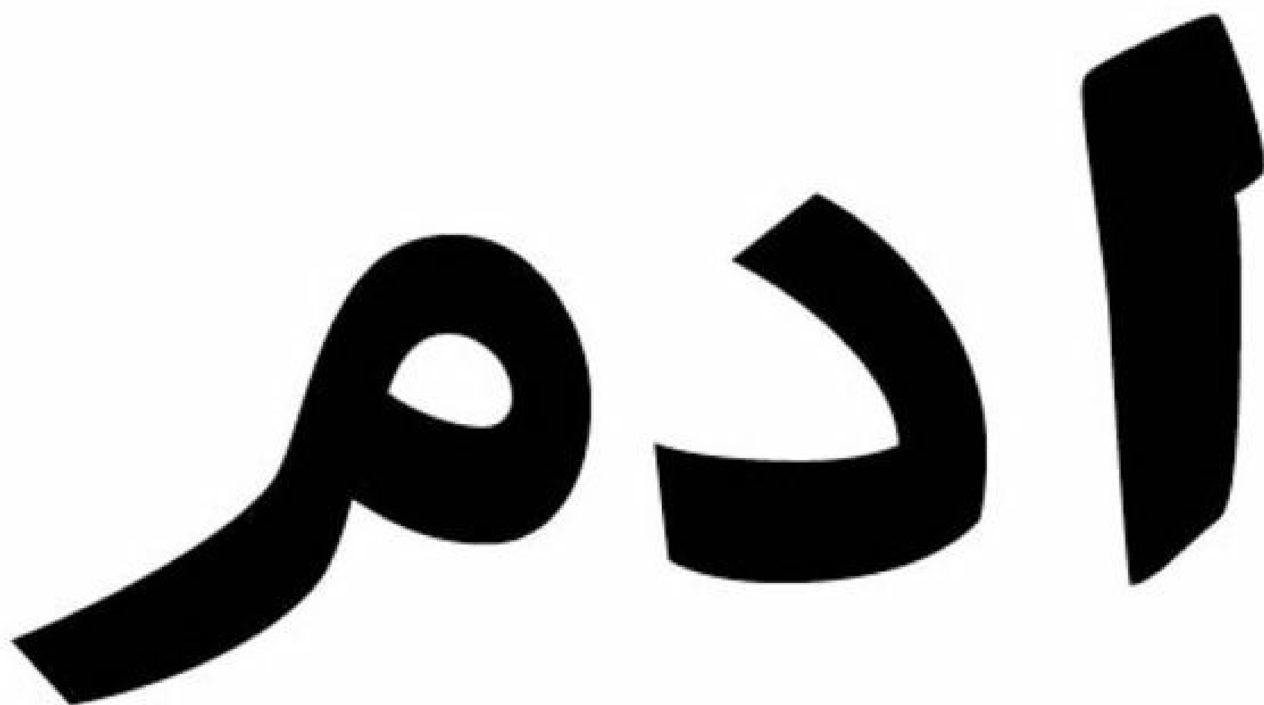
Na tradição chinesa, a divisão ternária do mundo imita um outro ternário mais alto: o dos supremos princípios metafísicos *Yang*, *Yin* e *Tao*, que se podem traduzir, sem maiores pedantismos esotéricos, por Forma, Matéria e Proporção, desde que se entenda que uma tradução não é uma explicação. Os três princípios, já que governam a totalidade do ser, manifestam-se em cada um dos pequenos fatos que em multidão inesgotável compõem a sucessão da vida cósmica, motivo pelo qual o passo ternário é o andamento de todas as ações e mutações. O *I Ching*, "Livro das Mutações", apresenta um modelo em miniatura de todas as mutações possíveis: de ternário em ternário, somando-os dois a dois,[92] o livro sagrado da dinastia Tchou fecha o ciclo ao chegar ao número 64: os ciclos seguintes repetem o esquema.[93]

Invertendo-se apenas a ordem de sucessão para Céu-Homem-Terra, a tríade chinesa corresponde exatamente ao ternário grego *Logos-Ethos-Physis*, onde *Logos é a esfera dos princípios metafísicos, Ethos* o mundo humano de indecisão e liberdade relativa, *Physis* a ordem repetitiva da natureza sensível. Platão, ao definir o homem como um intermediário entre a besta-fera e o deus, era rigorosamente chinês. Não espanta, assim, que Aristóteles, ao descrever a ordem do pensamento discursivo, constatasse que este caminha em passo ternário, de duas proposições tirando uma terceira e assim por diante, e que a combinatória completa somasse, no fim, 64 ternários possíveis sem repetição: a silogística é o "Livro das Mutações" do raciocínio. E, na verdade, por que a esfera da razão humana deveria funcionar diferente da razão suprema que ordena o real como um todo? "A lógica, diz Schuon, é uma ontologia do microcosmo da razão humana".

À tríade hindu, Brahma, *Vishnu* e *Shiva*, que expressa *grosso modo* as idéias de criação, conservação e transformação respectivamente, correspondem outros tantos ternários na esfera cósmica e humana, por exemplo o dos movimentos do cosmos, *Tamas*, *Rajas* e *Sattwa* (queda, expansão, ascensão), ou o dos estados de consciência — *vigília*, *sonho* e *sono profundo* —,

atravessando os quais o homem recua desde a manifestação sensível até o princípio metafísico de todas as coisas. O passo ternário entre o mundo e a origem é marcado pelo monossílabo *Aum*, cujas letras correspondem, pela ordem, aos três estados mencionados.

O fiel mussulmano,[94] ao rezar, atravessa esses mesmos estágios, simbolizados nas três posições da prece litúrgica — de pé, sentado e prostrado —, que personificam o homem diante do mundo, o homem diante de si e o homem anulado diante da infinitude divina. Aqui também três letras indicam o caminho: A, D e M, que compõem a palavra *Adam* (o árabe em geral suprime na escrita as vogais intermediárias), isto é, Adão, o homem primordial, modelo da espécie. A grafia das letras permite visualizar as três posições da prece:



Os três estágios equivalem, *mutatis mutandis*, às três faixas do tempo: a *temporalidade*, ou sucessão sem volta, a *perenidade* ou *eviternidade*, tempo cíclico, que transcorre mas retorna, devolvendo no fim intactas as possibilidades que estavam no início; e a *eternidade* — como a definiu Boécio, "posse plena e simultânea de todos os seus momentos", *tota simul et perfecta possessio*. A noção do triplo tempo encontra-se, perfeitamente igual, em todas as tradições espirituais, e também na estrutura das línguas antigas. No árabe, há um tempo verbal para as ações concebidas como findas (em qualquer tempo cronológico que seja), um para as ações *in fieri*, outro ainda para as ações concebidas independentemente de término ou prosseguimento. Correspondem, estruturalmente, ao tempo, à continuidade perene, à eternidade. Vê-se o mesmo no grego ou no hebraico.[95]

O ternário dos mundos, em suma, parece apreender, se não uma lei ontológica, verdade imbricada na constituição mesma do ser, ao menos uma "constante do espírito humano", uma tendência universal do homem a encarar o ser como se fosse assim constituído. Por isto mesmo, o que surpreende nele não é a ubiqüidade da sua presença nas grandes tradições religiosas, e sim a sua ausência em algumas das pequenas. Certas culturas tribais parecem desconhecê-lo completamente, ou ter dele uma idéia nebulosa e distante, resíduo de uma velha doutrina esquecida. Mircea Eliade notou em tribos da África e da Polinésia o enfraquecimento do sentido da eternidade metafísica, paralelamente a uma

proliferação hipertrófica das divindades cósmicas ou forças naturais divinizadas — um inchaço da perenidade, que engolia ou encobria o senso da eternidade:

> *"Os Semang da Península de Malaga conhecem também um ser supremo, Kari... Criou todas as coisas exceto a Terra e o homem, que são obra de Plé, outra divindade que lhe está subordinada... O fato de não ter sido Kari o criador da Terra e do homem é significativo: revela-nos uma forma vulgar da transcendência e da passividade da divindade suprema, muito afastada do homem para satisfazer as suas inumeráveis necessidades religiosas, econômicas e vitais...*
>
> *O mesmo se passa na maioria das populações africanas: o grande deus celeste, o ser supremo, criador todo-poderoso, somente desempenha um papel insignificante na vida religiosa da tribo. Está muito longe ou é demasiado bondoso para ter necessidade de um culto propriamente dito... Os Yorubas da Costa dos Escravos acreditam num deus do céu chamado Olorum, que, depois de ter começado a criação do mundo, confiou o cuidado de a acabar e governar a um deus inferior, Obatalá. Pelo que lhe respeita, Olorum afasta-se definitivamente dos assuntos terrestres e humanos...*
>
> *Nzambi, dos Bantos, é igualmente um grande deus celeste que se retirou do culto...*
>
> *O mesmo se verifica entre os Angonis, que conhecem um ser supremo mas adoram os antepassados; entre os Tumbukas, para os quais o criador é demasiado longínquo e demasiado grande 'para se interessar pelos assuntos vulgares dos homens'; entre os Wahéhes, que imaginam o ser supremo Ngurubi como criador e todo-poderoso, mas sabem que são os espíritos dos mortos que exercem uma verdadeira vigilância sobre as coisas do mundo e é a eles que oferecem culto regular...*
>
> *Os Bantos dizem: 'Deus, depois de ter criado o homem, nunca mais quis saber dele para nada'. E os Negrilhos (pigmeus) repetem: 'Deus afastou-se de nós'"*.[96]

É compreensível que esse estado de espírito se espalhe em tribos pequenas, resíduos talvez de antigos impérios africanos desmembrados, e marcadas por uma seqüência imemorial de derrotas e privações — o trauma repetido das preces não atendidas. Mas quando o intelectual altamente civilizado de uma nação rica e vencedora diz que "Deus morreu", ou que "Deus deixou o telefone fora do gancho", ou faz do "silêncio de Deus" o centro das preocupações teológicas do seu tempo, devemos entender isto como expressão do sentimento de uma velha tribo dispersa e decadente?

O fenômeno é enigmático. Mas, em primeiro lugar, é preciso não cair na esparrela de interpretar as falas dos intelectuais como expressões do sentimento dominante entre as populações dos países ricos do Ocidente. Passado um século desde que Nietzsche proclamou a "morte de Deus", nada menos que 56 por cento dos norte-americanos (estatísticas oficiais) freqüentam o culto dominical, protestante ou católico, e não é para rezar aos antepassados ou às árvores totêmicas. A opinião de Nietzsche para essa gente é cocô de mosquito. A "morte de Deus" é, no máximo, expressão de um sentimento vigente nos círculos intelectuais — uma tribo relativamente pequena e que, vendo-se alijada do poder pela Revolução burguesa que ela ajudou a fazer, tem todos os motivos para se sentir dispersa, isolada, separada do sentido da vida, abandonada por um Deus cuja presença ela mesma se esforçou, por três séculos, para arrancar do coração dos homens.

Em segundo lugar, a teoria do *Deus otiosus*, a que o pobre banto chegou por uma sucessão de experiências decepcionantes, foi proposta alegremente aos Ocidentais no século XVII por filósofos e cientistas que acreditavam estar descobrindo um novo mundo — o mundo das leis mecânicas que explicariam a natureza e o homem sem necessitar para nada da "hipótese Deus". Quando, dois séculos mais tarde, descobriram que esse mundo era estúpido e sem razão como qualquer aparato mecânico considerado fora das finalidades inteligentes a que serve, não puderam simplesmente dizer, com a inocência do pigmeu, que "Deus se afastara deles". Não: eles tinham consciência de havê-Lo expulsado por vontade própria — daí que, junto com a teoria da "morte de Deus" emergisse, no mesmo círculo vienense onde ela se disseminou, também a doutrina do complexo de Édipo: numa

civilização que por dois milênios imaginou Deus como um "Pai", a culpa edípica subseqüente à expulsão do Pai não poderia deixar de estender sua sombra por toda a produção intelectual da era do ateísmo.[97] Que Freud tenha explicado pela morte ritual do Pai a origem do sentimento religioso, e não a sua extinção, é o sinal de que a perda da dimensão metafísica traz consigo uma inversão do senso das proporções.

Mas, sob um outro e importantíssimo aspecto, a reação do intelectual europeu à "perda de Deus" foi igualzinha à do pigmeu ou do Banto.

É significativo que a divindade suprema desaparecida de vista seja substituída, no culto, por dois tipos de divindades subalternas: os deuses da natureza e os antepassados. É o mesmo que dizer: deuses do espaço, deuses do tempo. Os primeiros, imbricados na paisagem, espalhados na natureza, escondidos nas florestas e nas grutas. Os segundos, mergulhados no passado, ocultos entre as sombras da memória. Culto das coisas, culto dos mortos.

Ora, no desenvolvimento das idéias Ocidentais, o sinal de largada para a generalização do ateísmo entre os intelectuais foi, junto com a teoria do *Deus otiosus* que aposentava o Todo-poderoso, também, e inseparavelmente dela, a elevação do espaço e do tempo à condição de absolutos que O substituíam no cargo, investidos *ad hoc* de prerrogativas divinas.[98]

§20 A divinização do espaço (II): O infinito de Nicolau de Cusa

"La pire des erreurs est toujours constituée par la Vérité elle-même. Dogmatiser sur un bien originel, c'est le livrer démagogiquement à la dispute. Et la dispute, c'est le diable" – HENRY MONTAIGU

Isso começa com Nicolau de Cusa. A moderna concepção matemática da natureza inaugura-se no instante em que Nicolau, investigando as propriedades do infinito numérico e espacial, acredita encontrar nele a mesma inapreensibilidade racional que obrigava os teólogos, quando falavam de Deus, a recorrer à linguagem dos paradoxos. Exemplo: um objeto girando numa órbita circular, passando pelas extremidades do diâmetro A-B. Se aumentarmos sua velocidade até o infinito, ele estará simultaneamente em A e B. Mas um objeto que ocupasse simultaneamente todos os pontos do seu trajeto já não estaria em movimento, e sim parado: a suprema velocidade coincide com a completa imobilidade.

Do mesmo modo, numa extensão infinita, não há "perto" nem "longe": todas as distâncias se equivalem. Logo, se o círculo do exemplo anterior tivesse um diâmetro infinito, todos os seus pontos estariam eqüidistantes da circunferência, e o círculo teria infinitos centros, ou nenhum.

Aplicando esses raciocínios, Nicolau concluía que o espaço é infinito, que o tempo é infinito, que o universo não tem centro geométrico e que, logo, o sistema geocêntrico de Ptolomeu estava errado. Com isto, ele antecipou por via da dedução filosófica o que Copérnico viria a demonstrar pela medição e pelo cálculo.

Mas a verdadeira importância histórica da sua descoberta não está nisso. Se o universo é infinito, então valem para ele todos os raciocínios autocontraditórios segundo os quais o que está perto está longe, o grande é pequeno, o antes é depois etc., os quais, antes da intervenção de Nicolau, se aplicavam exclusivamente a Deus. Diante desses paradoxos, a razão humana se mostrava impotente e

devia ceder lugar a uma outra modalidade de conhecimento, a *douta ignorância*, espécie de ingenuidade metódica que permitia ao filósofo captar, intuitivamente, a realidade dessas contradições que a razão repele. Eis aí a verdadeira novidade: a ciência da natureza eleva-se ao estatuto de um saber secreto, supra-racional, que requer do cientista uma transformação interior, uma metanóia, uma transfiguração da inteligência. Desde a Antigüidade, a tradição filosófica e religiosa sempre reconhecera a necessidade de algum tipo superior de ato cognitivo — uma iluminação, uma ciência infusa, uma *intuitio intellectualis* —, mas só para chegar ao conhecimento de Deus e dos mistérios supremos. Para conhecer a natureza, bastava a luz natural da razão. Não que a razão pudesse apreender todas as causas dos fenômenos naturais. Ela apreendia somente o que neles houvesse de racional — o resíduo caótico da pura matéria, admitia-se, não era objeto de conhecimento: se nada se conhecia a respeito, era porque ali nada havia propriamente a conhecer. Ora, com Nicolau, duas mudanças essenciais se verificam. *Primeira*, o conhecimento da natureza é elevado ao estatuto de mistério e a *intuitio intellectualis* é rebaixada de função — em vez de caminho de acesso a Deus, é a via para o conhecimento da natureza. *Segunda*: Nicolau não só admitia a existência do resíduo incognoscível na natureza e o justificava metafisicamente (pelo mesmo tipo de raciocínios), mas reconhecia que o único resultado a que se chegaria pela *Docta ignorantia* seria a constatação dessa incognoscibilidade. Ora, aí temos o mais temível dos paradoxos cusanos, porque, ao aplicar à natureza uma faculdade intelectual superior à razão, não chegamos a um resultado melhor do que pela via racional — apenas estendemos indefinidamente nossa verificação da inesgotabilidade da natureza. É evidente que, daí para diante, a ciência, seguindo as vias abertas por Nicolau de Cusa, só poderia evoluir no sentido de 1º, estender quantitativamente o conhecimento do caos natural, sem acréscimo significativo da sua compreensão racional; 2º, requerer para esse fim um esforço "iniciático" cada vez maior, para chegar sempre mais e mais à mera constatação da impotência humana de compreender a natureza; 3º, aplicar nisso toda a capacidade humana de intuição intelectual, antes voltada ao conhecimento de Deus. A ciência torna-se assim uma espécie de iniciação ao contrário: só pode ser praticada mediante uma metanóia, mas esta metanóia não leva ao conhecimento de Deus, e sim à experiência indefinidamente repetida da incognoscibilidade da natureza; não ao arrebatamento iluminante diante da simplicidade divina, mas ao ofuscamento da inteligência ante a complexidade cósmica; não à unidade com o Espírito que do interior move todas as coisas, mas à perseguição hipnótica da multiplicidade de uma matéria que se esfarela numa poeira de hipóteses.

Pode-se duvidar da sensatez desse empreendimento, mas é certo que esse foi, rigorosamente, o caminho seguido pela evolução da ciência moderna. Quando o físico de hoje pede socorro ao simbolismo taoista em busca de um princípio ordenador para sua ciência,[99] ou admite que, a rigor, os conceitos básicos da física subatômica não têm significado inteligível e são meros arranjos descritivos (metáforas matemáticas, a bem dizer), ou advoga a legitimidade da argumentação retórica como prova científica,[100] temos de admitir que a raiz dessas derrotas da pretensão científica já se encontrava no projeto de Nicolau de Cusa.

É verdade que em Nicolau a infinitude do espaço-tempo não tinha ainda o sentido de uma divinização:

> *"Nicolau de Cusa nega a finitude do mundo e seu fechamento pelas esferas celestes. Mas ele não afirma sua infinidade positiva; de fato ele evita... atribuir ao Universo o qualificativo de 'infinito', que ele reserva a Deus e somente a Deus.*

Seu Universo não é infinito *(*infinitum*) no sentido positivo deste termo, mas 'interminado' (*interminatum*), o que quer dizer somente que ele não tem limites e não está contido na carapaça exterior das 'esferas' celestes...*".[101]

Com isto, ele está automaticamente fora do alcance das duas censuras básicas e dificilmente respondíveis que o maior crítico da modernidade, René Guénon, fez à ciência pós-renascentista: a confusão entre infinito e indefinido, cujas conseqüências letais se propagam até hoje, e a perda do sentido fluido e ambíguo da manifestação cósmica. Pois, prossegue Koyré, o "interminado" cósmico de Nicolau

"*significa também que ele não está 'terminado' em seus constituintes, isto é, que lhe faltam completamente precisão e determinação rigorosa... ele é, no pleno sentido da palavra,* indeterminado. *Eis por que ele não pode ser objeto de uma ciência total e precisa, mas somente de um conhecimento parcial e conjetural*".[102]

Nicolau está aí magnificamente em harmonia com o simbolismo das grandes tradições espirituais, para as quais a totalidade da natureza sideral está incluída numa zona de indeterminação, o "mundo intermediário", área de transição entre a certeza sensível da experiência terrestre imediata e a certeza intelectual dos primeiros princípios metafísicos. Essa zona corresponde, no esquema chinês, ao "Homem" (*jen*), ser interminado e volúvel, mediador entre a "firmeza passiva" da Terra e a "firmeza ativa" do Céu (que evidentemente aqui não é o céu visível, mas a "ação divina" que o move); no ternário microcósmico medieval, corresponde à alma, intermediária entre corpo e espírito; no ternário hindu dos movimentos cósmicos, a *Rajas*, a força expansiva que medeia entre a ascensão e a queda, e no dos três estados de consciência, ao sonho, intermediário entre a vigília e o sono profundo. No esquema do triplo tempo, a zona sideral corresponde portanto à eviternidade, ao tempo cíclico, que não é nem o tempo irreversível da factualidade terrestre nem a simultaneidade do eterno, mas a zona da história arquetípica, o *mundus imaginalis* onde habitam perenemente, nem fisicamente reais nem meramente imaginários (daí o termo *imaginal*), os heróis e deuses da mitologia.[103] À luz do simbolismo tradicional, o projeto de uma ciência exata e rigorosa do cosmos, como o anunciado pelo mecanicismo, parece tão extravagante quanto calcular as lágrimas de Penélope, receitar chá de carqueja para o fígado de Prometeu ou calcular o número exato de anjos que cabem na cabeça de uma agulha — cálculo que depois a ideologia moderna, certamente numa retroprojeção de suas próprias culpas, atribuiu aos escolásticos medievais. Tanto na filosofia de Nicolau quanto em toda a cosmovisão cristã que o antecedeu estava bem declarado, com todas as letras, o princípio do *indeterminismo*, que, se levado em conta pela ciência renascentista, teria lhe permitido chegar às bases da física de Planck e Heisenberg, poupando à humanidade três séculos de desvario mecanicista, com todas as suas repercussões devastadoras no terreno da biologia, da psicologia, da filosofia em geral e até da ética e da política.

Como foi possível, então, que a filosofia de Nicolau contribuísse, ainda que involuntariamente, para o advento de uma ciência amputada de sua raiz metafísica? A resposta é simples: o tesouro que Nicolau preservou no campo da cosmologia ele o desperdiçou no terreno da gnoseologia, da teoria do conhecimento. Porque a intuição intelectual — a *douta ignorância* como a chamava Nicolau — é a mais elevada capacidade cognitiva humana; ela é o dom da evidência apodíctica, da certeza indestrutível, supra-racional, e requer um objeto à sua altura. Ela só se move com plena desenvoltura no terreno dos princípios metafísicos, onde rendeu tanto, ao longo dos tempos, que adquiriu o prestígio de uma centelha divina no ápice da alma humana, e muitos filósofos, como Averroes, num arrebatamento de louvor, chegaram a identificá-la diretamente com a inteligência de Deus. Voltada

para um objeto que desde o início se sabe resvaladiço, indefinido por natureza, inesgotavelmente inexato e cambiante, que mais poderia fazer o dom da certeza senão nos dar repetidamente, século após século, infindáveis motivos de incerteza, a prova cada vez mais segura da insegurança, a medição cada vez mais exata da impossibilidade de medir exatamente o que quer que seja? A intuição intelectual serve para nos dar a verdade evidente e definitiva, não a medição provisória das aparências cambiantes, para a qual bastam as sensações, desde que afinadas. Ao voltar-se para o mundo das sensações, a intuição intelectual não somente perde eficácia e dignidade, mas transforma a física num sucedâneo da metafísica e o céu astronômico num sucedâneo do céu espiritual:

> *"[As] concepções cosmológicas de Nicolau de Cusa culminam na ousada transferência ao Universo da definição pseudo-hermética de Deus: 'Uma esfera cujo centro está por toda parte e cuja circunferência está em parte alguma'".*[104]

É que, no contexto medieval e antigo, a ciência da natureza cósmica não era um objetivo em si, mas apenas a transição desde o conhecimento sensível até a esfera dos supremos princípios metafísicos. A cosmologia era uma "ciência intermediária" na escalada cognitiva, tal como a alma é intermediária entre corpo e espírito, a perenidade entre o tempo e o eterno, o Homem entre Céu e Terra. Daí a importância relativamente secundária que tinha, nesse contexto, a discussão das leis da natureza enquanto tais e tomadas fora de suas conseqüências teológicas e metafísicas. O conhecimento da natureza valia sobretudo pelas suas reverberações simbólicas, pelo vislumbre que podia dar de uma realidade eterna e supracósmica. Tal como o homem são quando adormece, o buscador espiritual só atravessava a agitada e caótica região dos sonhos para poder atingir, quanto mais rápido melhor, o reino do sono profundo, onde no silêncio e na treva da mente resplandeciam a Luz e o Verbo de Deus. A torção operada por Nicolau ocasionou a dispersão da mais nobre faculdade humana na tarefa inglória de delimitar o ilimitado.

Uma vez despertada essa ambição, todos os exageros, todas as fantasias, todos os artifícios descabidos e até fraudulentos foram postos a serviço dela. O primeiro, naturalmente, foi amputar da totalidade cósmica os elementos não-matematizáveis, substituindo a natureza dada na experiência por um conjunto de esquemas previamente arranjado para caber nos moldes pretendidos, e ao qual se deu o nome de "realidade". Reduzido o objeto a seus elementos matemáticos, "provava-se" que tudo nele funcionava matematicamente.

O segundo foi escapar para longe da experiência comum e corrente da humanidade, concebendo o hábito — ou vício — de raciocinar por "modelos", por esquemas de relações meramente possíveis, fatalmente tomando-os em seguida como se fossem a realidade mesma, e negando já não apenas alguns dados do mundo sensível, mas a experiência humana na sua totalidade.

O terceiro foi banir para o mundo das curiosidades impertinentes todas as perguntas que não encontrassem resposta imediata na fantasia pitagórica, ou pseudopitagórica, de um mundo matematizado, rigoroso, contado, pesado, medido e previsto em todos os seus detalhes.

Uma gravura da época mostra como a imaginação do estudioso renascentista concebia o "mundo espiritual" a que teria acesso ao transcender os limites do sensível (Fig. 1): o peregrino se evade da "esfera" mundana, abandonando árvores e flores, Sol e Lua, pássaros e estrelas, para penetrar no reino maravilhoso do espírito, o qual consiste numas miseráveis rodas de engrenagem escondidas entre fiapos de nuvens. Bela troca!

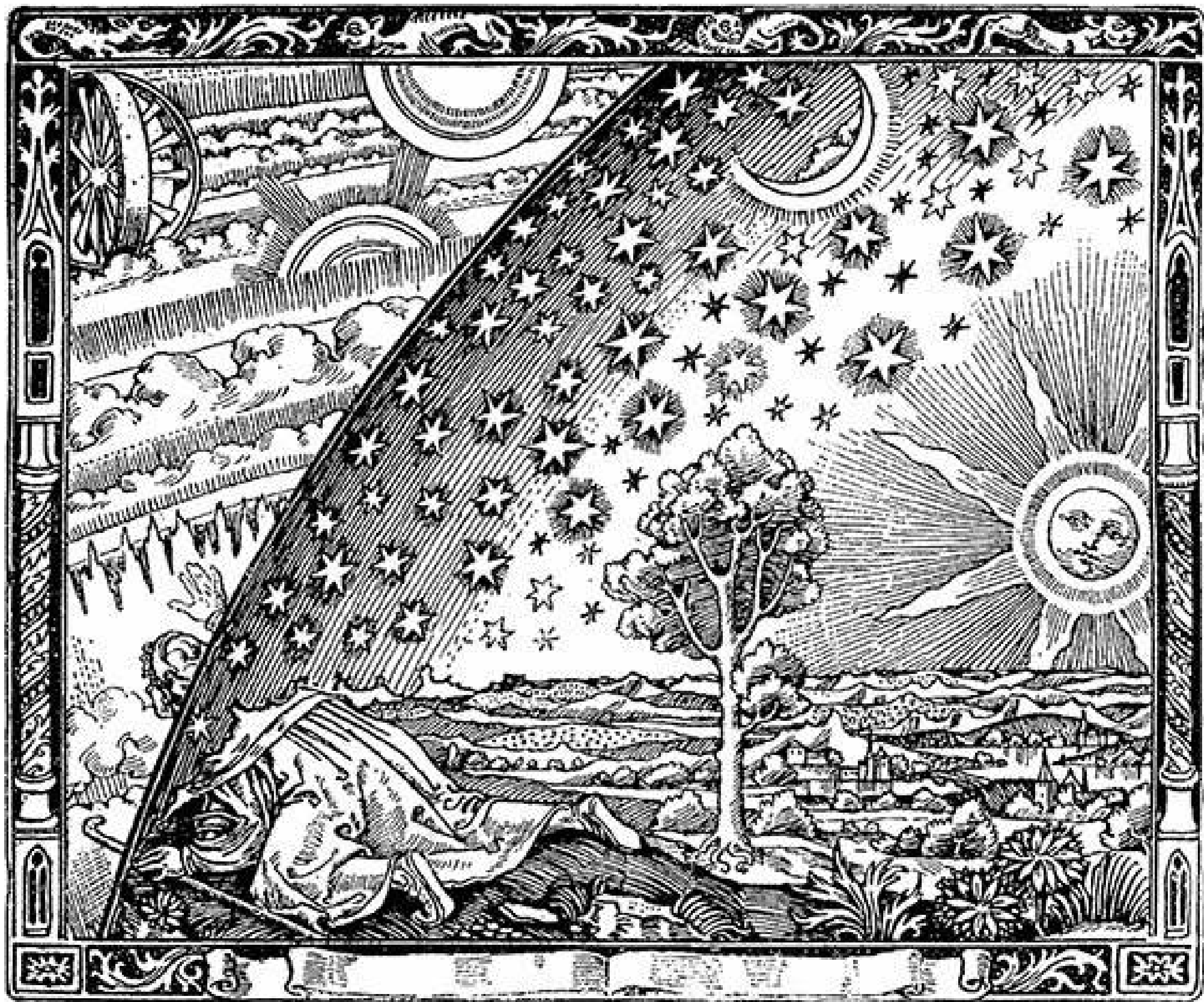


Figura 1 – Reproduzido de Camille Flammarion, *L'atmosphere: meteorologie populaire*, Paris, 1888.

Mas o "desencantamento do mundo", que tantos depois constataram, lamentando-o ou celebrando-o, é apenas o lado estético, a superfície dessa grande mutação em que o esquematismo de umas fórmulas secas se substitui à riqueza do mundo vivente. Mais graves foram seus efeitos morais e cognitivos:

> "*A destruição do cosmos e a perda, pela Terra, de sua situação central e por isto mesmo única, levaram o homem a perder sua posição única e privilegiada no drama teocósmico da Criação, no qual tinha sido até então, ao mesmo tempo, a figura central e o cenário. No fim dessa evolução encontramos o mundo mudo e terrificante do 'libertino' de Pascal, o mundo desprovido de sentido da filosofia científica moderna. No fim encontramos o niilismo e o desespero*".[105]

Esse efeito moral, porém, não resulta apenas, como poderia parecer à primeira vista, da perda de lisonjeiras ilusões sacrificadas ao progresso do conhecimento. Ele resulta de que o aparente progresso, fingindo dar ao homem uma visão mais realista de sua posição no cosmos, trazia em seu bojo a destruição de toda possibilidade de conhecer o real, a anulação do princípio mesmo do conhecimento objetivo. Pela porta da *douta ignorância* cusana, a ciência entrou no caminho irreversível de uma espécie de auto-hipnose matemática, que, forjando o modelo de seu próprio objeto, renunciava implicitamente a nos dar qualquer explicação do mundo da experiência humana, ao mesmo tempo que se arrogava o direito de expulsar do reino dos conhecimentos respeitáveis quaisquer outras explicações possíveis. Essa mutação transformou o conjunto da atividade científica numa permanente petição-de-princípio, onde a hipótese indemonstrável admitida de início — o

caráter matemático das leis cósmicas — é ao mesmo tempo elevada a critério supremo e único de validação do conhecimento científico. "Ser científico", nesse sentido, é conformar-se com uma hipótese inicial impossível de provar e refratária, por outro lado, aos dados intuitivos e ao senso comum. Buscar uma aproximação com essa hipótese é o único objetivo de toda investigação científica. Como, ademais, o objeto sobre o qual versa a hipótese é indefinido e inesgotável, a aproximação não poderá jamais ter fim nem alimentar mesmo, a cada momento, a pretensão de estar mais certa do que no momento anterior ou seguinte.[106] A "exatidão matemática" da visão científica da natureza desemboca assim, no oceano ilimitado da pura fantasia, ao mesmo tempo que, com arrogância patológica, legisla sobre a realidade ou irrealidade dos demais conhecimentos, ora negando o senso comum, ora invalidando as percepções intuitivas, ora revogando a autoconsciência individual, exercendo enfim sobre toda parte em torno o domínio que não pode exercer sobre si mesma, como a criança pequena que, não tendo o poder de limpar o próprio traseiro, imagina ter o poder de obrigar despoticamente a babá a fazê-lo. A ciência fecha-se num solipsismo incomunicável, ao mesmo tempo em que pretende legislar sobre o conhecimento do mundo exterior. A cosmovisão científica, em suma, renuncia a nos dar qualquer conhecimento do mundo real da experiência — substituindo-o por um elenco de esquemas matemáticos — e desmoraliza como fantasia mística qualquer outra via de acesso a esse conhecimento. *Ai de vós, que não entrais nem deixais entrar.*

A nova ciência teve um efeito entorpecente sobre todas as inteligências. Tão bobos ficaram os sábios imbuídos de *douta ignorância*, que da infinitude espacial deduziram imediatamente a negação da centralidade da Terra no cosmos, sem se dar a mínima conta da falácia deste raciocínio. Se o infinito tem indiferentemente infinitos centros ou nenhum, é absurdo pretender provar que um determinado ponto *não é* o centro. Tudo o que se poderia deduzir corretamente da ilimitação espacial é que o espaço tem propriedades autocontraditórias por não ser propriamente uma realidade, mas apenas o símbolo ou aparência de uma instância supra-espacial onde as aparentes contradições se reconciliam na unidade do infinito metafísico. Na verdade, toda a manifestação cósmica está afetada de contradições, pelo simples fato de não ser composta senão de aspectos, cortes, reverberações e fragmentos que não poderiam ter em si mesmos, quer juntos, quer separados, o fundamento de sua própria existência.

Curiosamente, Aristóteles já havia, com dois milênios de antecedência, advertido contra os riscos de uma aplicação indiscriminada do método matemático à filosofia da natureza. Uma das conquistas de que se gaba a ciência renascentista é ter refutado a física aristotélica num ponto determinado: a circularidade das órbitas planetárias. Mas, se Aristóteles estava manifestamente errado nesse detalhe e mesmo em muitos outros, nem por isto terá sido sensato atirar ao lixo, junto com eles, o arcabouço teórico e metodológico da sua Física, manifestamente superior, em realismo e profundidade, ao platonismo *à outrance* dos físicos renascentistas. Aristóteles julgava, com efeito, existir na natureza um resíduo irracional e incognoscível, inerente à constituição mesma da matéria —, no que a evolução posterior da ciência não cessou de lhe dar razão, embora a contragosto e sem admiti-lo em público; e ele concluía que o método demonstrativo-matemático só podia dar conta de realidades imateriais — de puras relações lógico-ideais, diríamos hoje em linguagem husserliana —, e não da realidade sensível.[107] Ao rejeitar aparentemente Aristóteles, a ciência renascentista deu-lhe razão no fundo, na medida em que, para poder matematizar a física, teve de se afastar cada vez mais da realidade sensível até substituí-la totalmente pelos modelos matemáticos. Neste sentido, o

cientista moderno que proclama que a física renascentista refutou Aristóteles comete, simplesmente, uma desonestidade intelectual.

A substituição do mundo da experiência pelos modelos matemáticos trouxe consigo a mania da uniformização, da simplificação geométrica que, para sustentar a ilusão do mecanismo perfeito, necessitava excluir, apagar ou pelo menos esconder tudo o que fosse diferente, divergente, irregular ou estranho. O espírito geométrico marca a idade clássica em todas as suas dimensões: da filosofia científica à moral religiosa, da jardinagem à medicina. Nos jardins de Versalhes, a natureza multiforme é substituída pela regularidade de um tabuleiro de xadrez, ao mesmo tempo que se espalham por toda a Europa os hospícios e prisões, destinados a excluir da visão humana os comportamentos desviantes que arriscassem macular a perfeição matemática da nova ordem.[108] Nas ciências da natureza, o tecido complexo das analogias, das correspondências e das simpatias em que reverberavam umas às outras as partes de um gigantesco organismo vivente, é substituído pela classificação das peças isoladas e mortas.[109] Na pintura, a perspectiva horizontal e matemática substitui a perspectiva vertical e simbólica, ganhando em ilusão de ordem e realismo o que perde em significação e intuito. Data *dessa* época — e não da Idade Média, como o diz a calúnia consagrada em mito historiográfico — o gosto europeu de queimar bruxas e supostas bruxas. É só acompanhar a ascensão do número de processos e condenações, desde a fundação do Santo Ofício em 1229 até os grandes autos-de-fé dos séculos XVI e XVII, para verificar que aquilo que era um punhado de brasas na Idade Média veio a tornar-se, sob o sopro dos novos tempos, um incêndio devastador em plena Idade Moderna. A liquidação das bruxas deriva muito menos da pura e simples defesa da ortodoxia do que de uma nova maneira — geométrica e purista — de compreender a ortodoxia, onde já não há mais lugar para a incerteza nem para o pecador.

Sim, porque as novas idéias exerceram tanta influência dentro da Igreja Católica quanto fora dela. Dos fundadores do racionalismo, por exemplo, os principais — Descartes, Malebranche, Arnauld & Nicole — eram católicos fervorosos empenhados em fundar numa construção racional perfeita a conversão dos descrentes. O introdutor da nova astronomia na Península Ibérica foi o chefe local da Inquisição, Juan de Zuñiga. Um dos primeiros humanistas da Renascença, Enéas Sílvio Piccolomini, tornou-se nada menos que Papa. Os exemplos poderiam multiplicar-se *ad infinitum*. É preciso ser cego para não ver no seio mesmo da Contra-Reforma (que uma simplificação boba toma unilateralmente como uma reação conservadora) o influxo das novas concepções racionalistas e platonizantes. A Companhia de Jesus afirma-se desde o início como um utopismo reformista, que vai varrer do mundo o pecado e instaurar a ordem social racional — mesmo que seja num cafundó latino-americano. A racionalização do dogma, que se anuncia no concílio de Trento, completa-se alguns séculos mais tarde na *Teologia Moral* de Sto. Afonso de Ligório. Aí, pela primeira vez na história do Cristianismo, dezoito séculos após a vinda do Salvador, os cristãos recebem o formulário completo de seus deveres e direitos, segundo uma hierarquia lógica rigorosa que não admite exceções, dúvidas ou nuances de qualquer espécie: a moral cristaliza-se num sistema axiomático, a salvação torna-se um problema de lógica jurídica, resolvido por métodos matemáticos. Se uma perfeita discriminação e catalogação dos deveres morais fosse absolutamente necessária à salvação, como teria podido esperar tantos séculos para vir à luz? Que teria sido de tantas gerações de cristãos dos séculos anteriores, vivendo na incerteza de um mero empirismo bem intencionado? A resposta é: a racionalização do código moral não é necessária à salvação, mas é necessária à economia interna da mentalidade racionalista.[110] Depois disso, o espírito de formalismo legalista vai tomando

posse da religião cristã em medida tal, que hordas de almas oprimidas sob o peso dos regulamentos encontrarão mais tarde alívio no protestantismo romântico.[111] A redução da religião a um mero sentimento interior jamais teria encontrado eco se não fosse precedida pela redução da religião a um juridicismo racionalista.

Por toda parte, a substituição da realidade sensível pelos seus equivalentes racionais e matemáticos vai se impondo, assim, como um sucedâneo mundano da ascese espiritual. A fuga do mundo real para o dos esquemas ideais matemáticos tem, de fato, alguma coisa de ascético, no sentido de um esforço de opor-se à natureza. Mas é uma ascese puramente cerebral, sem verdadeiro sentido moral, espiritual, religioso em suma. Nela está a raiz da perversão moderna que atribui à ciência natural a tarefa de guiar espiritualmente a humanidade, em substituição à espiritualidade religiosa. O equívoco funda-se numa visão estereotipada — e bem materialista — do ascetismo religioso como mero empobrecimento sensorial. A matematização da natureza *é* empobrecimento sensorial, apenas sem ganho espiritual. A falta do ganho espiritual é em seguida compensada pela riqueza das aplicações técnicas advindas da ciência, o que ainda aumenta mais, aos olhos da multidão, o prestígio sacerdotal da casta dos cientistas.

O processo iniciado por Nicolau de Cusa encontrará sua culminação quatro séculos depois com Augusto Comte, que fará explicitamente da ciência natural uma religião, e da casta científica um clero.

De imediato, porém, seu efeito foi a de diluir na consideração da infinitude espacial a capacidade humana da intuição espiritual, nascida, ao contrário, para concentrar-se na *única coisa necessária*, indo direto à infinitude metafísica e passando por cima de todos os indefinidos meramente quantitativos da ordem cósmica. Tal como entre os primitivos bantos, a desaparição do deus infinito expande desmesuradamente o panteão cósmico, numa proliferação ilimitada dos focos de atenção espiritual. Que, logo em seguida, sob o impacto das idéias de Nicolau de Cusa, Giordano Bruno tenha desenvolvido as fantasias mais exacerbadas a propósito da pluralidade dos mundos habitados, é apenas o primeiro sintoma da tendência centrífuga que daí por diante se apossaria da intelectualidade européia, cada vez mais absorvida na variedade da manifestação cósmica e cada vez mais distante de todo princípio metafísico capaz de fundar critérios legítimos de validade do conhecimento.

No curso desse processo, não é de estranhar que, perdida a via de acesso à espiritualidade autêntica, passassem a ser tomadas como espirituais as forças da natureza cósmica simplesmente mais sutis e afastadas da realidade sensível imediata. No século XIX, o ocultismo e o espiritismo, amplamente disseminados entre as camadas letradas, explicarão o espírito como uma sutilização ou diluição da matéria, isto é, como matéria rarefeita. Mas ao mesmo tempo que os "espirituais" Allan Kardec e Madame Blavatski restauravam assim sem sabê-lo a física epicúrea, o materialista Karl Marx redigia sua defesa de Epicuro contra Demócrito. Coincidência nada fortuita: o afluxo maciço de militantes socialistas às fileiras do espiritismo e do ocultismo — um dos fenômenos mais marcantes da vida mental das classes letradas no século XIX — mostra a existência de uma afinidade entre essas duas correntes de idéias aparentemente antagônicas, afinidade que se explica facilmente pela sua origem comum na cosmovisão renascentista.

A doutrina da sutilização encontrará na entrada do século XX um poderoso suporte verbal na nova física de Einstein e Planck, interpretada retoricamente: a noção física de "energia", enquanto oposta

à matéria densa do mundo visível, será tomada, com freqüência — e não só por populares ignorantes — como um verdadeiro sinônimo do espírito. Esta concepção provocou, no mundo moderno, a disseminação de milhares de pseudomísticas e pseudo-esoterismos que prometem, pela "sutilização" do corpo do discípulo, elevá-lo às supremas alturas do conhecimento espiritual — privando-o, por exemplo, de alimentos densos em proteína, tidos como espiritualmente prejudiciais, como se o enfraquecimento do corpo fosse por si um mérito espiritual e como se não pudesse haver místicos gordos ou santos musculosos. Foi a esta caricatura que o Dalai Lama, com certeira concisão, denominou "materialismo espiritual". Eis aí como, da ampliação do universo sensível inaugurada no Renascimento, chegamos à concepção dominante de um universo totalmente achatado, unidimensional e opressivo, onde toda a diferença entre as camadas superiores e inferiores se reduz à escala quantitativa do grosseiro e do sutil, como se, por exemplo, a diferença de planos entre a tinta em que se imprime estas letras e o espírito do autor que as escreveu pudesse ser transposta com a maior facilidade mediante a simples diluição progressiva da tinta.

Não é nada estranho que, por essa via, a civilização do Ocidente, tendo pretendido superar toda mitologia religiosa, acabasse chegando, no século XX, ao culto dos extraterrestres. Os "deuses astronautas" atendem em toda a linha os requisitos da imaginação moderna, marcada, de um lado, pela confusão entre o céu visível e o céu espiritual, e de outro pela necessidade de uma *mise-en-scène* "científica" para os mitos grosseiros com que vai satisfazendo como pode a ânsia do maravilhoso que, nela, substitui a autêntica sêde espiritual. Eis aí como uma cosmovisão de um primarismo deprimente pode conviver, nas cabeças de muitos pensadores de hoje, com os conhecimentos científicos mais elevados e complexos. Eis aí também como é possível, por cima de dois milênios de evolução do pensamento, um filósofo imbuído das concepções mais modernas e avançadas recair, por força delas mesmas, na fantasia pueril do materialismo epicúreo.

Uma certa perda do senso de realidade parece uma doença profissional crônica da classe dos cientistas, sobretudo dos físicos, astrofísicos, astrônomos, matemáticos etc., acostumados a viver num universo de concepções admitidamente fictícias, coeridas somente pelo convencionalismo de uma regra de jogo. Homens adultos que encaram a vida como puro jogo estão gravemente afetados de puerilismo, no sentido de Huizinga,[112] e já não têm mais o espírito de elevada seriedade que, de direito, seria inerente à idéia de ciência. É aterrador ver como os cientistas da comunidade que Raymond Ruyer denominou "gnósticos de Princeton" se divertem concebendo "modelos de universo", sem a menor preocupação de indagar se algum dia esses modelos foram levados à prática.[113] É mais aterrador ainda ver como essa gente se acomoda a todos os piores ilogismos, vendo neles um defeito da realidade mesma e jamais da estrutura da sua ciência. "O caráter fictício dos princípios, dizia Einstein, é perfeitamente evidenciado pelo fato de ser possível apresentar duas bases essencialmente diferentes, cada uma das quais atingindo em suas conseqüências um alto grau de concordância com a experiência".[114] O dogma da sua própria honestidade intelectual intrínseca parece impedir os físicos de perguntar se não há algo de errado no que estão fazendo. Mas um fundo de charlatanismo parece já ter sido introduzido na física por Galileu, quando proclamou ter superado a noção da ciência antiga, segundo a qual um objeto não impelido por uma força externa permanece parado — uma ilusão dos sentidos, segundo ele.[115] Na realidade, pontificava, um objeto em tais condições, permanece parado *ou em movimento retilíneo e uniforme*. E, após ter assim derrubado a física antiga, esclarecia discretamente que o movimento retilíneo e uniforme *não existe realmente, mas é uma ficção concebida pela mente para facilitar as medições*. Ora, se o

objeto não movido de fora permanece parado ou tem um movimento fictício, isto significa, rigorosamente, que ele permanece parado em todos os casos, *exatamente como o dizia a física antiga*, e que Galileu, mediante um novo sistema de medições, conseguiu apenas explicar por que ele permanece parado. Ou seja, Galileu não contestou a física antiga, apenas inventou um modo melhor de provar que ela tinha razão, e que o testemunho dos sentidos, sendo verídico o bastante, não tem em si a prova da sua veracidade — coisa que já era arroz-com-feijão desde o tempo de Aristóteles. Foi este episódio que inaugurou a mania dos cientistas modernos de tomarem simples mudanças de métodos como se fossem "provas" de uma nova constituição da realidade.

Mas no campo das matemáticas foi o deslumbramento com a idéia do infinito espacial e quantitativo que levou a mente humana às piores esquisitices, onde o requinte dos argumentos engenhosos coexiste com a total falta de sensatez.

Só para dar um exemplo: O célebre Georg Cantor acreditou poder refutar o 5º princípio de Euclides (de que o todo é maior que a parte) pelo argumento de que o conjunto dos números pares, embora sendo parte do conjunto dos números inteiros, pode ser posto em correspondência biunívoca com ele, de modo que os dois conjuntos teriam o mesmo número de elementos e, assim, a parte seria igual ao todo:

1, 2, 3, 4... n
2, 4, 6, 8... 2n = n

Com esta demonstração, Cantor e seus epígonos acreditavam estar derrubando, junto com um princípio da geometria antiga, também uma crença estabelecida do senso comum e um dos pilares da lógica clássica, descortinando assim os horizontes de uma nova era do pensamento humano.

Esse raciocínio baseia-se na suposição de que tanto o conjunto dos números inteiros como o dos pares são conjuntos infinitos atuais, e ele pode portanto ser rejeitado por quem acredite, com Aristóteles, que o infinito quantitativo é só potencial, nunca atual. Mas, mesmo aceitando-se o pressuposto dos infinitos atuais, a demonstração de Cantor é apenas um jogo de palavras, e bem pouco engenhoso no fundo.

Em primeiro lugar, é verdade que, se representarmos os números inteiros cada um por um signo (ou cifra), teremos aí um conjunto (infinito) de signos ou cifras; e se, nesse conjunto, quisermos destacar por signos ou cifras especiais os números que representem pares, então teremos um "segundo" conjunto que será parte do primeiro; e, sendo ambos infinitos, os dois conjuntos terão o mesmo número de elementos, confirmando o argumento de Cantor. Mas isso é confundir os números com seus meros signos, fazendo injustificada abstração das propriedades matemáticas que definem e diferenciam os números entre si e, portanto, abolindo implicitamente também a distinção mesma entre pares e ímpares, na qual se baseia o pretenso argumento. "4" é um signo, "2" é um signo, mas não é o signo "4" que é o dobro de 2, e sim a *quantidade* 4, seja ela representada por esse signo ou por quatro bolinhas. O conjunto dos números inteiros pode conter mais signos numéricos do que o conjunto dos números pares — já que abrange os signos de pares e os de ímpares —, mas não uma *maior quantidade de unidades* do que a contida na série dos pares. A tese de Cantor escorrega para fora dessa obviedade mediante o expediente de jogar com um duplo sentido da palavra "número", ora usando-a para designar uma quantidade definida com propriedades determinadas (entre as quais

a de ocupar um certo lugar na série dos números e a de poder ser par ou ímpar), ora para designar o mero signo de número, ou seja, a cifra.

A série dos números pares só é composta de pares porque é contada de dois em dois, isto é, saltando-se uma unidade entre cada dois números; se não fosse contada assim, os números não seriam pares. De nada adianta aqui recorrer ao subterfúgio de que Cantor se refere ao mero "conjunto" e não à "série ordenada"; pois o conjunto dos números pares *não seria de pares se seus elementos não pudessem ser ordenados de dois em dois numa série ascendente ininterrupta que progride pelo acréscimo de 2, nunca de 1*; e nenhum número poderia ser considerado par se pudesse livremente trocar de lugar com qualquer outro na série dos inteiros. "Paridade" e "lugar na série" são conceitos inseparáveis: se *n é par, é porque tanto n + 1* como *n - 1* são ímpares. Nesse sentido, é unicamente a soma implícita das unidades não mencionadas que faz com que a série de pares seja de pares. Portanto — e eis aqui a falácia de Cantor —, *não há aqui duas séries de números, mas uma única, contada de duas maneiras*: a série dos números pares não é realmente parte da série dos números inteiros, mas é *a própria série dos números inteiros, contada ou nomeada de uma determinada maneira*. A noção de "conjunto" é que, destacada abusivamente da noção de "série", produz todo esse samba-do-alemão-doido, dando a aparência de que os números pares podem constituir um "conjunto" independentemente do lugar de cada um na série, quando o fato é que, abstraída a posição na série, não há mais paridade ou imparidade nenhuma. Se a série dos números inteiros pode ser representada por dois conjuntos de signos, um só de pares, outro de pares mais ímpares, isto não significa que se trata de duas séries realmente distintas. A confusão que existe aí é entre "elemento" e "unidade". Um conjunto de *x* unidades contém certamente o mesmo número de "elementos" que um conjunto de *x* pares, mas não o mesmo número de unidades.

O que Cantor faz é, no fundo, substancializar ou mesmo hipostasiar a noção de "par" ou "paridade", supondo que um número qualquer possa ser par "em si", independentemente de seu lugar na série e de sua relação com todos os demais números (inclusive, é claro, com sua própria metade), e que os pares possam ser contados como coisas e não como meras posições intercaladas na série dos números inteiros.

No seu "argumento", não se trata de uma verdadeira distinção entre todo e parte, mas sim de uma comparação meramente verbal entre um todo e o mesmo todo, diversamente denominado. Não se tratando de um verdadeiro todo e de uma verdadeira parte, não se pode falar então de uma igualdade de elementos entre todo e parte, nem, portanto, de uma refutação do 5º princípio de Euclides. Cantor erra o alvo por muitos metros.[116]

Que sofismas tão grosseiros possam passar como sérias ameaças aos fundamentos da geometria clássica e mesmo aos princípios da civilização que herdamos da tradição greco-romana, é apenas o sinal da revolta impotente da imaginação matemática exacerbada contra a ordem real das coisas, que aquela tradição, com todos os seus defeitos e limitações, encarna de maneira exemplar.

A perda do sentido da infinitude metafísica, ocasionando a exacerbação imaginativa do conceito de infinitude espacial e quantitativa, não poderia deixar de, a longo prazo, trazer, além do "desencantamento do mundo", danos profundos à inteligência humana, que ultrapassam uma perda meramente estética para reverberar numa destruição do fundamento racional das ciências. Uma das estratégias a que se recorre para esse fim é a de apelar ao testemunho da experiência científica para tentar invalidar, com base nela, os princípios lógicos que validam por sua vez a idéia mesma de

experiência científica – o que é mais ou menos o mesmo que tentar cobrir um cheque sem fundos mediante depósito constituído do mesmo cheque. Esse expediente pueril é a marca registrada do psicologismo (redução das relações lógicas a "fenômenos da mente") — um estilo de pensar que continua desfrutando de certo prestígio nos meios universitários pela única razão possível de que ninguém aí leu sua refutação por Edmund Husserl. Em sua hostilidade irracional contra a idéia mesma de princípios universais, muitos pensadores científicos — inclusive alguns bem grandes — chegam a apelar para subterfúgios perfeitamente indignos de homens de ciência. Um triste exemplo é Jean Piaget. Em *Sabedoria e llusões da Filosofia*,[117] ele contesta a universalidade do princípio de identidade, fundando-se no exemplo do garoto que, tendo contado sete bolinhas, garante que elas são oito ou nove tão logo sejam alinhadas com intervalos maiores, sem acréscimo de nenhuma. "Quando sete bolinhas se tornam oito ou nove como um elástico de sete centímetros que atinja oito ou nove, é o mesmo princípio de identidade ou um princípio um pouco diferente?", pergunta Piaget. E ironiza: "Meus filósofos tinham respostas prontas, mas esqueci quais".

Deve ter mesmo esquecido, senão não escreveria essas coisas. É preciso estar dormindo ou hipnotizado para não perceber que, no caso, o garoto simplesmente não distinguiu entre *quantidade discreta* (o número de bolinhas) e *quantidade continua* (a distância linear ocupada), encarando o conjunto como uma síntese confusa de ambas; e do aumento da quantidade contínua deduziu o da quantidade discreta. Deduziu errado, mas o que é que isto tem a ver com a universalidade (ou não) do princípio de identidade? O que houve no caso foi apenas uma dualidade de significados atribuídos ao termo "bolinhas": o experimentador referia-se ao conjunto aritmético — abstrato — das sete bolinhas, o garoto à figura concreta das bolinhas distribuídas num determinado espaço. Para levar em conta somente as bolinhas, sem o espaço, o menino teria de subir mais um grau de abstração, para o que, como o próprio Piaget mostra em outros trabalhos, ele teria de ser um menino um pouco mais velho.

Ora, como deduzir, da diferença da capacidade de abstração entre adulto e criança (ou crianças de idade desigual), a diferença dos respectivos sensos de identidade? Ao contrário: o erro cometido pelo garoto *subentende uma consciência da identidade absolutamente igual à das pessoas adultas*, caso contrário ele não poderia reconhecer, no conjunto aumentado para oito bolinhas, *o mesmo* conjunto que antes tinha sete; o garoto apenas mostrou perceber que o aumento e a diminuição não alteram a identidade, o que é perfeitamente aristotélico, por assim dizer, e é algo que os adultos percebem da mesmíssima maneira que ele.

De outro lado, é claro que é mais fácil reconhecer a identidade de uma substância dotada de unidade real, no sentido aristotélico ("este coelho é este coelho"), que a de um "conjunto", que é apenas uma unidade convencional, um "todo matemático", uma quase-substância, ou *substantia secundum quid*. Que os todos matemáticos devam ser encarados como unidades, independentemente de não terem uma unidade substancial, eis aí algo que a criança só poderá admitir quando sua mente for adestrada para aceitar como premissas do raciocínio os convencionalismos matemáticos. Essa passagem requer uma subida do grau de abstração, e o que não se compreende é como a criança poderia passar de um nível de abstração a outro *sem* a permanência do senso de identidade. Piaget pretende ver uma dualidade de princípios lógicos onde há apenas uma diferença entre os aspectos percebidos por dois indivíduos num objeto que ambos sabem ser o mesmo.

Aliás Piaget, que é autor de um *Tratado de Lógica*, é perfeitamente ilógico sempre que trata de situar as relações entre ciência e filosofia. Ele rejeita toda pretensão da filosofia a constituir um conhecimento "superior" à ciência (e mesmo de constituir um conhecimento qualquer), mas reconhece a filosofia como uma "atividade de coordenação dos valores, inclusive cognoscitivos" (isto é, os valores que balizam a cientificidade da ciência). Mas como é que um princípio de coordenação poderia não ser de algum modo "superior" aos elementos coordenados? E como seria possível coordenar valores de veracidade científica sem fundar-se num critério de veracidade cujos fundamentos fossem admitidos como verdadeiros e dotados, portanto, de validade cognitiva?

No fim das contas, Piaget, que admite como um dogma o pressuposto kantiano de que não existe passagem do fato ao valor, não se dá conta sequer de que deduzir do fato da confusão entre bolinhas e espaço uma dualidade de princípios lógicos não é outra coisa senão passar do fato ao valor — um psicologismo dos mais descarados.

Quando erros tão primários se introduzem nas mais altas cogitações científicas e ninguém se dá conta de sua presença, é que o diálogo acadêmico se tornou algo como a conversação de hipnotizados no Jardim de Epicuro ou como uma sessão do *Santo Daime* — todo mundo doidão. É que a ciência desistiu de ser científica, contentando-se em atender às exigências de praxe de um protocolo "experimental" no qual já nem acredita mais e cujos fundamentos já desapareceram sob grossas camadas de esquecimento.

Edmund Husserl descreve nestes termos a decadência do ideal científico nas ciências do século XX:[118]

> *"A ciência moderna abandonou o ideal de ciência autêntica, que agia de maneira vivente nas ciências desde Platão; ela abandonou o radicalismo da auto-responsabilidade científica. Sua força de impulsão interna não é mais constituída por aquele radicalismo que, em si, coloca continuamente a exigência de não admitir nenhum saber para o qual não seja possível dar conta em razão de princípios originalmente primeiros e, ademais, perfeitamente evidentes...*".

Dado esse estado de coisas, não é de espantar que, logo a seguir, os fracassos de uma ciência assim degradada viessem a ser tomados como argumentos contra a possibilidade mesma de qualquer conhecimento científico universalmente válido, como se essa ciência fosse a única possível, como se ela não estivesse, de fato, muito abaixo das possibilidades contidas no próprio conceito de "ciência". Quando Thomas S. Kuhn e Michel Foucault enfim reduziram a história das ciências à sucessão mais ou menos arbitrária de "paradigmas", *epistemes* ou pré-esquemas cognitivos semiconscientes que entram e saem de cena por motivos geralmente irracionais, eles abalaram não somente a confiança nas ciências existentes, mas no ideal mesmo de ciência, cujo prestígio elas tinham simplesmente usurpado. Destituídas a um tempo a rainha autêntica e a falsa, o trono foi entregue à ambição de todos os antigos pretendentes: neo-pragmatismo, neo-relativismo, nova retórica, neo-epicurismo — é o cortejo todo dos velhos irracionalismos que retorna à cena, acrescentando o toque final de demência sem o qual não estaria completa a saga alucinante dos deuses do espaço.

§21 A divinização do tempo (I): A força dos meios

Mas a descida do foco de atenção espiritual que preenche o vazio deixado pela Divindade suprema mediante a multiplicação dos deuses cósmicos não estaria completa se, às divindades do espaço, não

se somassem as do tempo. A divinização da História fará, no Ocidente, o papel do culto dos antepassados entre os Yorubas abandonados por Olorum.

A perda do sentido da infinidade metafísica, ou vertical, foi compensada pela descoberta das duas dimensões horizontais do mundo físico. À revelação da infinitude espacial seguiu-se a da infinitude temporal: ao materialismo seguiram-se o historicismo e o progressismo.

Nenhuma descoberta se faz sem instrumentos. Nicolau não poderia ter captado a infinitude espacial sem o prodigioso desenvolvimento da dialética na Idade Média, assim como Galileu e Newton não poderiam ter formulado cientificamente a mesma idéia se contassem apenas com os recursos matemáticos de Arquimedes ou Nicômaco. Do mesmo modo, o advento do historicismo não teria sido possível sem a crítica histórica.

Em ambas essas linhas de desenvolvimento, a descoberta de novos e poderosos instrumentos intelectuais abre ao homem a visão de continentes insuspeitados, mas a ampliação do leque de coisas visíveis se faz às custas da perda do senso de unidade e hierarquia do real. O sintoma mais agudo dessa perda é que as duas novas dimensões descobertas nunca puderam ser articuladas entre si, mas entraram desde logo num antagonismo aparentemente insuperável: a ampliação do espaço gera as modernas ciências físico-matemáticas, a descoberta do senso histórico origina as ciências humanas, formando duas culturas separadas e hostis, onde todas as tentativas de conciliação e síntese têm falhado.

Ambos os movimentos que geraram a irreligiosidade moderna originaram-se de dentro do campo religioso e sob o estímulo de impulsos religiosos. Assim como a cosmologia de Nicolau pretendia dar uma nova visão da natureza que fosse mais digna de representar a manifestação da infinitude divina, assim também a crítica histórica, de que se originarão o historicismo e o progressismo, nasce de um desejo de compreender melhor as Santas Escrituras. E assim como a ampliação quantitativa do universo físico conhecido produz a dispersão da inteligência numa poeira de fatos cada vez menos dotados de significação metafísica, assim também a compreensão aprofundada dos detalhes filológicos do texto bíblico gerará polêmicas sem fim nas quais acabará por perder-se o sentido essencial do conjunto.

***

O historicismo, em suas origens, nada tem que se pareça nem de longe a uma nova idolatria, muito menos a uma idolatria do abstrato. Ele nasce, com efeito, de uma reação contra o abstratismo, quer dos escolásticos, quer dos racionalistas e empiristas; nasce de um sadio movimento em direção ao concreto, ao singular, ao sensível.

Segundo o grande historiador do historicismo, Friedrich Meinecke, a descoberta da dimensão histórica foi uma revolução espiritual de vasta envergadura. Ela opera uma ruptura do pensamento europeu com o universalismo abstratista dos gregos, cuja visão da natureza humana como uma essência fixa e imutável permanecera dominante apesar de todas as mutações espirituais da Idade Média, e que após o Renascimento adquirira um novo vigor através da concepção do direito universal — uma norma moral abstrata e universal imbricada na constituição do cosmos com a fixidez de uma lei física. O historicismo oporá a essa concepção três novas idéias: 1ª, em lugar do cosmos fixo e repetitivo do racionalismo mecanicista, a visão do universo como um processo vivente, dinâmico, onde há lugar para o imprevisto e a criatividade; 2ª, em lugar da “natureza

humana" abstrata e universal, a visão da inesgotável variedade dos tipos e das individualidades; 3ª, a intuição da personalidade humana como um processo que se desenvolve e se cria no tempo. Uma de suas primeiras manifestações da nova mentalidade é a estética do Conde de Shaftesbury (1671-1713), um grande pensador que, por dar às suas idéias uma expressão talvez demasiado informal e literária, acabou por vê-las rotuladas pela posteridade como *the sublime of nonsense* — sinal de que foi muito amado, mas pouco compreendido.

Segundo Shaftesbury, a matéria não poderia, por um movimento mecânico, engendrar as plantas, animais e homens. A unidade idêntica de nossa própria personalidade não pode arraigar-se na matéria, a qual se corrompe e se desfaz sem que a nossa pessoa se desfaça junto. Tanto a causa do ser quanto sua beleza e o princípio de sua permanência idêntica residem na forma, na força normativa e estruturante, na "idéia". Até aqui, Shaftesbury não fala diferentemente de um platônico ou neoplatônico. Mas essa "idéia", para ele, não é o conceito de um gênero ou uma regra abstrata universal, pairando no céu das idéias puras acima das individualidades concretas: ao contrário, ela reside *na* individualidade concreta, ela é o princípio interno da sua diferenciação, da sua singularidade. Cada ser singular tem em si uma força interior espiritualmente estruturadora que o singulariza e que é como que o algoritmo de todas as transformações por que ela passará no curso de sua existência, sendo portanto o princípio da conservação da unidade na mudança e pela mudança. Shaftesbury chama-a *inward form*, *inward structure*, *inward constitution*, *inward order*, *inward character* e outros nomes compostos sempre com *inward*. Friedrich Meinecke assim resume a contribuição de Shaftesbury à formação do historicismo:[119]

> "*O mais importante nesta doutrina é o primeiro reconhecimento do princípio de individualidade. Todas as formas particulares, ainda que em última instância sejam redutíveis a um princípio comum unitário, têm seu 'gênio' particular, que lhes é inerente, que se torna sempre patente em sua beleza, através da ação da vida.*
>
> *Tudo quanto se cria ou é criado comporta estrutura e forma e, na medida em que não se formou uma mera corporeidade, é de novo forma estruturadora. Todos estes pensamentos podiam um dia dar passagem a uma mais profunda compreensão da história. Por toda parte uma interação de liberdade e necessidade, uma riqueza de estruturas peculiares, recriando-se continuamente, que brotam de um ponto central interior, de uma idéia formadora*".

O passo seguinte na formação da consciência historicista vem com a filosofia de Leibniz. Ela enfatiza que toda a realidade é composta de individualidades, que nada tem existência sob a forma do genérico, do homogeneamente idêntico. Se não há dois seres humanos iguais ou duas folhas de árvore iguais, isto não se deve a um desvio da realidade sensível em relação a uma norma abstrata de perfeição, mas sim a que a norma mesma, a lei suprema do universo é a lei da individualidade irredutível. Deus mesmo não é um conceito universal abstrato, mas um indivíduo singular vivente. Se a pluralidade inesgotável das individualidades não se perde no caos e na confusão, se por toda parte impera a ordem e a harmonia, não é porque desde fora e desde cima uma lei universal oprima e regre o curso das ações individuais, mas porque cada ser individual tem em si, na sua própria constituição interna, a imagem do universo inteiro. O universo compõe-se de universos, o macrocosmo de microcosmos que refletem a infinitude da unidade suprema na forma por assim dizer quantitativa da infinitude de suas imagens microcósmicas, cada uma total e completa em si mesma, cada uma irredutivelmente singular e diferente de todas as demais. A essas individualidades infinitas Leibniz denominava mônadas.

O terceiro passo foi dado por Giambattista Vico, um obscuro professor de retórica da Universidade de Nápoles, cujo pensamento foi solenemente ignorado pelos contemporâneos. Nadando na contracorrente de sua época, que tomava em geral as ciências físicas e matemáticas como o protótipo mesmo do conhecimento seguro, Vico assegurava que cada ser só pode conhecer perfeitamente bem aquilo que ele próprio faz. Como a natureza não foi feita pelo homem, e sim por Deus, só Deus tem um conhecimento certo e perfeito da natureza. O homem, por seu lado, conhece muito bem os seus atos e pensamentos, que são criações dele mesmo. Logo, o conhecimento mais seguro não é o da física, mas o da História. O verdadeiro *cogito*, a base dos conhecimentos humanos, não está, como imaginava Descartes, num eu pensante abstrato e universal, mas no eu concreto, que se recorda de suas ações e pensamentos e pode narrá-los.

Vico já não se limita, como seus dois grandes antecessores, a lançar fundamentos, mas ergue o edifício inteiro da nova filosofia — a interpretação da realidade como processo, como História. Ele é, no Ocidente, o primeiro a enfatizar as diferenças de temperamentos e inclinações entre indivíduos e povos como causas dos grandes acontecimentos. Os homens, assegura ele, raramente são movidos por concepções filosóficas racionais e coerentes: em geral eles agem cada qual por motivos subjetivos, quase sempre mesquinhos, cegos, egoístas e irracionais. Para entendermos o curso das coisas, temos de penetrar no conhecimento de suas diferenças — não só de indivíduo a indivíduo e de povo a povo, mas de uma fase para outra no desenvolvimento de um mesmo povo e de um mesmo indivíduo. As coisas sucedem diferentemente porque em épocas diferentes os homens, individual ou coletivamente, querem coisas diferentes. Se o conjunto inesgotável das motivações individuais, ao expressar-se em atos, não produz como efeito apenas o caos, é porque há uma força maior que, do alto, harmoniza as várias ações humanas no sentido de um resultado benéfico. A visão de uma pluralidade de ações más produzindo um resultado bom é profundamente cristã. Vico, tal como Leibniz, acredita piamente na Providência.

Esses três pais-fundadores do historicismo estavam, na verdade, resgatando valores da espiritualidade antiga e medieval soterrados sob a uniformização racionalista. É impossível não ver em Shaftesbury a marca da mística neoplatônica, com sua visão do universo como uma harmonia vivente, coerido pelos laços da simpatia, da analogia, das correspondências simbólicas. Vico, por seu lado, ao descrever a história como história da consciência, saltava sobre quase dois milênios de herança grega para voltar à visão do *Gênesis*, à visão do universo como processo temporal, como epopéia da criação, queda e redenção do homem. Do mesmo modo, a ênfase de Leibniz na singularidade como princípio do real é um eco da *hæceitas* scotista. John Duns Scot, o Doutor Sutil, o último dos grandes escolásticos medievais, divergira de toda a tradição escolástica para afirmar que não existem idéias eternas ou modelos universais somente das espécies e gêneros, mas dos indivíduos, com todas as diferenças irredutíveis que os singularizam. Scot acreditava que a hipótese contrária era um resíduo pagão, hostil à doutrina cristã da imortalidade da alma (Aristóteles, para quem o conhecimento a rigor versa somente sobre os gêneros e as espécies, não acreditava, de fato, na imortalidade da alma individual).

O historicismo, como veremos adiante, resultou numa divinização idolátrica do tempo e do processo histórico, e em última instância no culto de uma idéia abstrata, o “progresso”, em cujo altar foram sacrificados milhões de indivíduos humanos. Mas os primeiros passos na direção do historicismo devem ser considerados marcos memoráveis no sentido da cristianização da filosofia. É inteiramente errônea a visão estereotipada da Idade Média como o período da filosofia cristã por

excelência, e da Idade Moderna como época da ruptura da filosofia com o cristianismo. Além do fato histórico de que todos os fundadores da filosofia moderna eram cristãos piedosos e movidos por intuitos apologéticos declarados, a filosofia moderna é cristã por um motivo muito mais fundo, de ordem interior. É que toda a herança do pensamento grego era centrada na noção do cosmos, da natureza sensível, tomada como o protótipo mesmo da realidade. Mesmo quando falava de realidades espirituais, o filósofo grego tendia a vê-las como uma imagem e semelhança das coisas do mundo sensível. O pensamento grego era fundamente marcado por uma visão objetivista-exterior, e por isto mesmo, quando falava do homem, tendia a fazê-lo nos mesmos termos com que falava das coisas do mundo externo, buscando nele o mesmo tipo de estabilidade e fixidez que o estudo das ciências físicas buscava nas leis da natureza. Para usar o termo genial de Ortega y Gasset, era um pensamento *coisista*: via o homem à imagem das coisas. A escolástica medieval deu passos gigantescos no sentido de cristianizar a filosofia, mas não pôde livrar-se completamente do resíduo coisista. Ora, o pensamento cristão é centrado na relação homem-Deus, saltando por cima do cosmos, que é rebaixado à função secundária de um cenário ou de um reflexo do drama principal, o qual se passa na alma humana. Para quem Deus fez o mundo?, perguntava o catecismo da nossa infância. E respondia: para o homem. O homem, centro de perspectiva da criação cósmica, é também o seu centro de construção, dirá o Pe. Teilhard de Chardin. Logo, não é o homem que tem de ser descrito à imagem e semelhança do cosmos, mas o cosmos à imagem e semelhança do homem, e este à imagem e semelhança de Deus. No homem confluem, como imagens dos dois atributos divinos fundamentais — a Infinitude e a Absolutidade — as duas correntes contrárias da liberdade e da necessidade. O homem, por um lado, é livre para tomar suas decisões, forjar seu destino. Sua liberdade reflete a Infinitude divina. Mas Deus é Absoluto, onipotente: logo, o homem está exteriormente sujeito às leis cósmicas e interiormente à lei moral. É mais do que evidente que um ser assim constituído não pode ser eficazmente descrito por uma antropologia coisista, que o encare como essência fixa submetida à operação de leis de causa-e-efeito uniformes como aquelas a que estão sujeitos os corpos do mundo visível. Ele só pode ser descrito segundo uma ótica que leve em consideração, por um lado, a variedade e a imprevisibilidade das ações individuais e que, por outro, saiba encaixar harmoniosamente essa variedade no quadro das determinações cósmicas e divinas que limitam a liberdade humana. É preciso, para descrever o homem, conciliar dinamicamente, dialeticamente, liberdade e necessidade, na unidade de um desenrolar temporal real. É preciso, em suma, fazer História. Só a História pode dar conta da complexidade da visão da vida humana como drama da salvação.

Ora, esta dimensão estava completamente ausente do pensamento grego, e na escolástica ela só foi abrindo caminho muito lentamente. A descoberta ou redescoberta da dimensão histórica requeria primeiro a superação da cosmologia naturalística grega. Como ninguém supera sem primeiro absorver, a escolástica inteira, até Sto. Tomás, pode ser considerada como um gigantesco esforço de absorção da cosmologia grega no contexto cristão. A superação começa somente com Duns Scot e sua teoria da *hæceitas* — a forma eterna da individualidade humana, a raiz divina da imortalidade da alma. Mas aí a escolástica já estava esgotada — não intelectualmente, e sim socialmente: novas formas de atividade intelectual começavam a desenvolver-se fora da universidade (da Escola), e os grandes pensadores da época subseqüente, Descartes, Spinoza, Pascal, Leibniz, já não serão profissionais do ensino, e sim investigadores independentes, vivendo de algum ofício como Spinoza, de algum emprego público como Leibniz ou de rendas de família como Descartes e Pascal. A

mudança do cenário social da atividade filosófica muda o estilo de filosofar e até de escrever sobre filosofia. Daí a aparência de uma ruptura drástica onde há, no fundo — e coexistindo, é claro, com elementos antagônicos como os assinalados no parágrafo anterior —, a continuidade de uma evolução coerente: a descoberta da subjetividade, com Descartes e Montaigne, e logo em seguida a eclosão da consciência historicista, não fazem senão prosseguir no sentido da cristianização crescente uma evolução a que a escolástica, com Duns Scot, já tendia manifestamente e com muita força.[120]

Como foi possível, então, que o novo movimento em seguida tomasse o rumo da entronização de um novo deus cósmico — a "História" hipostasiada, o "processo", o "progresso" — sob cuja figura obsessivamente dominante desapareceriam, a um só tempo, a imagem de Deus e a do indivíduo humano concreto?

***

Nada no mundo se faz sem instrumentos. A forma da idéia não se encarna na matéria senão pela mediação da matéria. Entre o intuito e o resultado, é preciso contar com a interferência dos meios e instrumentos, que não se rendem plasticamente à nossa vontade mas impõem à sua execução toda sorte de obstáculos, advindos do fato de que esses meios também têm a sua forma e estrutura próprias, bem como sua própria matéria, ela também estruturada e dotada de forma. É nesta mediação, como bem viu Aristóteles, que se introduzem os desvios, o princípio da corrupção, fazendo com que o desenrolar da História acabe constituindo, na frase célebre de Weber, "o conjunto dos resultados impremeditados das ações humanas".

A consciência histórica, para se realizar, necessitava criar uma ciência histórica. Para isto, necessitava de instrumentos de investigação. Contemporaneamente a Shaftesbury, Vico e Leibniz desenvolveram-se em velocidade prodigiosa, e acelerada nas épocas subseqüentes, as técnicas de investigação e documentação históricas. Na verdade, já vinham-se desenvolvendo antes deles, com finalidade teológica: obter um texto mais fidedigno da Bíblia. Estes instrumentos representam uma conquista de valor inestimável. Mas foi a discussão em torno deles — e sobretudo o impulso de tirar conseqüências filosóficas diretamente das conquistas técnicas, sem a mediação da crítica filosófica — que acabou por desviar o movimento historicista de sua destinação originária e colocá-lo no rumo de uma nova idolatria.

O impulso de comparar, analisar e criticar documentos é um instinto filológico. Ele brota do novo amor pelas línguas, um movimento a que se costuma chamar humanismo, um termo tremendamente equívoco, pois um humanista da Renascença tem menos amor pelo ser humano, concreto e vivente, do que pelos textos, pelos documentos, pelos velhos diplomas empoeirados e pelas velhas línguas. "Humanismo" não vem de amor pelo homem, mas pelas *humanæ litteræ*, "letras humanas", o que significa apenas qualquer texto que não seja as Sagradas Escrituras. Qualquer coisa serve: uma carta, um contrato de arrendamento, uma lei promulgada pelo rei de um reino extinto — tudo é documento da fala humana, e como tal é desejado, conservado, estudado, analisado. "Humanismo" significa o espírito museológico: o amor aos documentos vem junto com a mania das coleções — selos, moedas, pedaços de velhas estátuas. O impulso de colecionar surge de um misto de motivos estéticos e ocultistas: atribui-se aos fragmentos de estátuas um poder mágico; aos homens do século XV, sobretudo na Itália, sua utilização em rituais de bruxaria oferecia expectativas mais promissoras que

a de olhos de sapos, patas de corvos, unhas e cabelos humanos; os aficionados da bruxaria pagam grossas quantias por um dedo de Vênus, por um cotovelo de Mercúrio.

O novo modelo de homem letrado, que se interessa por essas coisas, é bem diferente do intelectual medieval. Este era na essência um universitário, um membro da orgulhosa casta acadêmica que, escorada no aplauso das hordas de estudantes, desafiava os reis e o Papa. A casta era internacional, formada de homens que abandonavam seu torrão natal para instalar-se nos grandes centros universitários onde se falava uma língua supranacional, o latim, e onde conviviam em pé de igualdade franceses, irlandeses, italianos, saxões, totalmente esquecidos de suas diferenças de origem. Para o letrado, o amor à pátria era um atavismo condenável, um resíduo de mundanismo, do mesmo modo que toda nostalgia do passado, da origem familiar, da paisagem natal: "Nada se pode fazer, escrevia Hugo de S. Vítor, pelo aluno que tem saudades da cabana onde nasceu".

O novo intelectual é, ao contrário, um membro ou servidor da casta palaciana. Vive na corte, já não entre seus colegas de ofício, unidos pelo comum desprezo às suas origens nacionais e de classe, mas entre príncipes e duques, damas e pajens, soldados e cortesãs. Sua atmosfera verbal já não é a seca terminologia técnica da dialética escolástica, mas a da conversação amena e elegante em língua nacional, recheada de floreios bajulatórios. A diferentes classes sociais, correspondem diferentes mestres: os medievais tinham encontrado os seus em Platão e Aristóteles; o humanista vai inspirar-se em Ovídio, Horácio, Virgílio, e sobretudo em Quintiliano. O codificador da retórica antiga vai adquirir, aos olhos da nova classe, uma autoridade que nem Aristóteles pudera alcançar na Idade Média. Está acima da crítica, e qualquer discussão pode ser cortada pela raiz mediante a fórmula: "*C'est assez que Quintilien l'ait dit*...".

O abandono da dialética em favor da retórica é uma mudança decisiva da mentalidade: os argumentos já não valem pela sua demonstração exaustiva, mas pelo encanto persuasivo. Inaugura-se o pendor de filosofar literariamente, que preferirá as palavras às idéias. O amor às palavras, sobretudo expressivas de sentimentos pessoais, dará novo impulso às línguas nacionais, empenhadas em imitar a beleza e persuasividade da literatura antiga.

O novo intelectual abomina a universidade. O motivo é claro. Nascidas e formadas pela iniciativa independente de grupos de estudiosos, as universidades, aos poucos, no decorrer da Idade Média, haviam-se tornado focos de poder, temidas e invejadas. Desde o século XII, pelo menos, os reis e os papas disputam a sua hegemonia, mas elas conseguem conservar sua independência, ora aliando-se a um contra os outros, ora ao contrário, ora mandando ambas as autoridades às favas e promovendo arruaças estudantis que faziam tremer os poderosos de ambos os partidos. A longa disputa encerra-se, na Renascença, com a vitória do Papa: as universidades tornam-se órgãos da Igreja. Vencidos, os reis, a classe aristocrática, começam a formar, fora da universidade, seu próprio quadro de intelectuais. Os novos pensadores, que empinam o nariz ante o ensino universitário — Maquiavel, Descartes, Montaigne — não são franco-atiradores: são funcionários da corte ou membros da classe aristocrática. Expressam o despeito dos rejeitados pelos vencedores do dia.

As ambições da casta aristocrática, libertas das peias morais que lhes impunha o clero romano, vão se multiplicar e alastrar até a autoglorificação prometéica. Não há limites ao poder do indivíduo talentoso, que, pelo gênio, pela astúcia ou pela violência, sabe impor seus gostos e valores, legislando em causa própria dentro das fronteiras do seu reino — só demarcadas pela vizinhança de outros homens ambiciosos, dotados de igual talento e poder. Por toda parte, um sentido de expansão e

domínio sobre o reino deste mundo substitui-se ao de interiorização e ascensão espiritual. A primeira catedral renascentista, a de Santa Maria dei Fiori, obra de Brunelleschi, assinala essa transformação. Enquanto a catedral gótica isolava o fiel do mundo exterior, projetando-o no sentido de uma luminosidade vertical, a da Brunelleschi situa-se no centro da paisagem e organiza, como um eixo, o espaço em torno. A catedral gótica retira-se do mundo: a renascentista reina sobre ele. Aquela, para ser apreciada, tem de ser vista de dentro, na luz irreal que os vitrais projetam, entre os arcos que se elevam ao céu, sobre os fiéis recolhidos em oração; esta, tem de ser vista de fora e de longe, imperando sobre a paisagem do mundo.

Não podendo justificar-se moralmente, a ambição de domínio encontrará um padrão ordenador e um novo critério de legitimação, substituindo a ética pela estética. O novo mundo de guerra e conquista, de maquiavelismo e traição na luta pelo poder, não é um mundo bom, mas pode ser belo: Maquiavel descreve o Estado como obra de arte — o templo da autoglorificação aristocrática erguido sobre o sangue dos inimigos, dos ex-amigos e até, se preciso, dos parentes.

É nessa atmosfera de nacionalismo, retórica, estetismo e colecionismo que surge o amor aos documentos escritos. Do amor aos documentos escritos surge o interesse — e do interesse a técnica — de separar os autênticos dos forjados, de fixar a cada um sua data provável de composição — pelo tipo das letras, pelos usos ortográficos, pela tinta mesma em que escrevem.

O ano de 1440 é um marco na história desses estudos. Nesse ano, o humanista Lorenzo Valla denunciou a falsidade da suposta Doação de Constantino, argumentando ser um documento forjado pelo menos quatro ou cinco séculos após a morte do imperador romano. O mesmo Valla, publicando alguns anos depois uma edição anotada do Novo Testamento, torna-se assim o fundador da técnica da crítica textual.[121]

Daí para diante, as conquistas da técnica erudita se acumulam em rápida sucessão:

1559:começa a publicação da *História da Igreja* dos eruditos protestantes de Magdeburgo.

1588:*Annales ecclesiatici*, do cardeal Cesare Baronius.

1678:*Glossarium ad scriptores mediæ et infimæ latinitatis*, de Charles du Fresne.

1681: *De re diplomatica*, do monge beneditino Jean Mabillon.

1693:*Codex juris gentium diplomaticum*, de Leibniz.

1695:*Dictionnaire historique et critique*, de Pierre Bayle.

1697:*Ars critica*, de Jean Leclerc.

1708:*Paleographia græca*, de Dom Bernard de Montfaucon.

1750:*Nouveau traité de Diplomatique*, de Toustain e Tassin.

Formam-se assim, muito antes da História como ciência, as que viriam a ser chamadas "ciências auxiliares da História". Se, de um lado, elas darão como resultado longínquo, no século XIX, o nascimento da ciência histórica, seu efeito imediato — que certamente viria também a contribuir para isso — foi principalmente o de desmoralizar a narrativa histórica como então se conhecia, o de lançar a dúvida cética sobre toda a imagem do passado. Não estranha, assim, que o príncipe dos eruditos, Pierre Bayle, se notabilizasse também, e sobretudo, como um emblema vivo do ceticismo, e que, tendo passado a vida a compulsar criticamente documentos históricos e a apontar os erros dos historiadores, ele não se atrevesse jamais a escrever pessoalmente um livro de História.

A situação delineia-se então pela convergência de duas linhas de força:

1ª – Na esfera do pensamento filosófico, tudo tendia a fomentar uma abordagem histórica da realidade, para compensar as fraquezas do mecanicismo racionalista.

2ª – Os progressos da técnica erudita forneciam os instrumentos para a criação de uma ciência histórica, mas, ao mesmo tempo, tornavam patente a inconsistência da História então conhecida e fomentavam a dúvida cética sobre todo o conhecimento do passado.

O resultado dessa convergência foi muito complexo.

De um lado, o historicismo como doutrina filosófica ou como cosmovisão, formando-se através de uma sucessão impressionante de obras de síntese que começam com Vico e prosseguem com Montesquieu e Voltaire, alcança sua máxima expressão na *Filosofia da História* de G. W. F. Hegel, de 1820. O historicismo, portanto, atinge sua maturidade e se torna uma força influente no curso espiritual do mundo antes que se forme propriamente a História como ciência, a qual se pode sem erro datar dos trabalhos de Leopold von Ranke (de 1820 em diante). Noções que a ciência histórica viria a derrubar como totalmente inconsistentes, como por exemplo a de um curso unitário do acontecer mundial, a dos progressos retilíneos da consciência, a da liberdade crescente através dos tempos, já tinham conquistado, em nome da História, um lugar e um prestígio notáveis na ideologia das classes letradas no momento em que, com Ranke, a História propriamente dita começa a dar seus primeiros passos. A antecedência dá ares de legitimidade ao usurpador: até hoje, o que faz as vezes de História na mentalidade média dos intelectuais é um resíduo de mitos e lendas historicistas, que parasitam o prestígio da mesma ciência histórica que os desmente. Esta condição humilhante de uma História que dá mais força aos mitos na medida mesma em que se esforça para restaurar a verdade é uma das trágicas ironias do mundo moderno.

Por outro lado, aconteceu que, na ausência de um saber histórico legítimo, as armas forjadas nas oficinas dos eruditos passassem a ser usadas a título de "argumentos históricos" nas polêmicas religiosas e políticas do tempo. Auxiliados pela argumentação erudita, protestantes e católicos acusam-se mutuamente de haver falsificado a História da Igreja, de haver interpretado erroneamente os textos bíblicos. Ambas as igrejas percebem o valor estratégico das novas armas, convocam legiões de eruditos, formam exércitos de críticos históricos, divulgam e alardeiam os resultados de suas pesquisas. A *História da Igreja* dos eruditos de Magdeburgo (1559) é o primeiro tiro de canhão disparado pela crítica protestante. Roma vinga-se com os *Annales ecclesiatici* do cardeal Baronius (1588). E como, até o século XVI pelo menos, a visão dominante do curso da História fosse aquela trazida na Bíblia, ou seja a da História como percurso do homem da criação até a queda e a redenção, o resultado mais notável dessas polêmicas foi lançar em todos os cérebros a dúvida sobre a confiabilidade da narrativa bíblica e da visão cristã da História. Que esta visão, implicitamente aceita como veraz desde a Antigüidade até o fim da Idade Média, tivesse então de ser pela primeira vez explicitada e defendida contra seus adversários — que é o que se vê no *Discours sur l'Histoire Universelle* de Bossuet (1681) — mostra que a polêmica a havia feito descer do céu das verdades pressupostas para tornar-se uma idéia entre outras e concorrer com elas em pé de igualdade.

Entre a época de Bossuet e a Revolução Francesa multiplicam-se em número e sobem na dose de violência os ataques à história cristã. Desacreditada a história providencialista de Bossuet, mas abalada também a confiança no racionalismo clássico, não parecia haver outra saída senão pelo lado da concepção histórica, que, rejeitando as "leis universais imutáveis", quer em sua versão cristã e escolástica, quer na sua versão científica e racionalista, girasse a atenção para o lado do mutável, do

individual, do singular e irrepetível. Era, de fato, nesta direção que as coisas pareciam ir, impelidas pelo progresso das ciências auxiliares que davam ao historiador os meios de resgatar os acontecimentos singulares de que se compõe a História. Mas as ciências auxiliares, por si, nada podiam fazer sem a teoria da História capaz de unificá-las segundo uma hierarquia racional de critérios. Aí entra porém em ação a ambigüidade mesma da expressão “teoria da História”: ela significa, ao mesmo tempo, a teoria do conhecimento histórico e a teoria do acontecer histórico; de um lado, o arcabouço metodológico de uma ciência; de outro, uma explicação filosófica do conjunto dos fatos históricos. As duas direções são, de fato, opostas: ou se faz uma criteriologia para planejar as investigações históricas que vão dizer o que aconteceu; ou, dando-se por sabido o que aconteceu, se dá a explicação teórica do conjunto. A primeira dessas tarefas incumbiu a Leopold von Ranke; a segunda, a Georg W. F. Hegel.

Hoje entendemos facilmente que Ranke estava na direção certa, que a síntese filosófica sobre o conjunto do acontecer histórico era um empreendimento prematuro, que, na ausência de conhecimentos históricos suficientes, fruto de uma ciência organizada, a reflexão só podia se perder nas névoas de uma pseudometafísica fantasmagórica e terminar no culto de uma nova divindade. Foi nesta direção que se esforçou Hegel e, para desgraça dos pósteros, o hegelianismo já havia se transformado numa poderosa corrente de influência e numa força histórica agente, mãe do marxismo e avó da Rússia soviética, no momento em que o sensato Ranke começou a trabalhar.

As duas linhas evoluíram simultaneamente, com muitos contatos e intercâmbios. De um lado, os avanços da pesquisa histórica foram corrigindo, aqui e ali, os excessos mais escabrosos da generalização hegeliana; de outro, porém, as concepções de Hegel e Marx exerceram também seu fascínio e seu influxo sobre os historiadores de ofício. Isto acabou por transformar a ciência histórica mesma num equipamento da gigantesca máquina de guerra ideológica montada pelos comunistas, obrigando seus adversários a construir igual aparato para defender-se. Repete-se, entre o comunismo e o capitalismo, a disputa entre católicos e protestantes, para decidir quem conta a verdadeira história. A querela da História forma um dos quadros mais interessantes da guerra ideológica dos últimos dois séculos. Os partidários do capitalismo acusam os historiadores comunistas de selecionar ardilosamente os fatos para fazê-los caber num esquema simplista; os comunistas respondem que o historiador burguês só enxerga os fatos isolados, não a armadura do conjunto; o burguês retruca que o comunista toma a parte pelo todo, não enxergando os fatores espirituais da História e reduzindo tudo à economia; o marxista replica que os fatores espirituais são um véu ideológico que oculta a realidade do fator econômico; seu adversário insiste que ideológico é o comunista, cuja História se reduz a mera propaganda revolucionária; o comunista protesta que toda História é ideologia, só que a do burguês é disfarçada de ciência; e recebe em resposta a acusação de falsear os dados, de suprimir fatos e personagens para recortar a História segundo o molde dos seus desejos.

Do ponto de vista do progresso da ciência, o debate teve um duplo efeito. De um lado, atenuou muito o simplismo dogmático do esquema marxista originário, obrigando os teóricos marxistas a reconhecer a interferência importante de fatores não- econômicos na História, a destituir o proletariado de seu papel de agente privilegiado da causalidade histórica (admitindo, por exemplo, com Gramsci, a função estratégica da intelectualidade, e, com Hobsbawm, até mesmo a do *Lumpenproletariat*).[122] De outro, porém, contaminou de marxismo os estudos históricos, que passaram a privilegiar os aspectos econômicos da causalidade histórica ou a buscar para ela algum

outro fundamento materialista para enfrentar o marxismo no seu próprio terreno. É característico o caso de Weber, anti-marxista que buscava mostrar a influência das causas religiosas no acontecer histórico, mas que, pessoalmente agnóstico, influenciado pelo positivismo e incapaz de apreender dos fenômenos espirituais senão suas analogias e reflexos no plano social, terminava por entrar no círculo vicioso da explicação marxista: após reduzir uma época histórica a seus aspectos econômicos, não via outras causas senão as econômicas. Acabava fazendo a contragosto o que Marx fizera por gosto.

Mas, do ponto de vista da evolução geral do pensamento, o confronto entre ciência histórica e ideologia historicista teve conseqüências muito mais profundas e devastadoras.

A primeira foi que, pendendo para o lado do marxismo ou para o lado da ciência rankeana, o pensamento histórico acabava caindo igualmente em algum tipo de ideologia "progressista"; no primeiro caso, pelo endosso à teoria que fazia toda a História evoluir na direção do socialismo; no segundo, pela celebração positivista da ciência como etapa superior — e, segundo Comte, final — da evolução da mente humana. Foi só no século XX que, graças sobretudo à antropologia e à Religião Comparada, com as luzes que trouxeram sobre os valores de outras culturas e civilizações, a ciência histórica se aventurou a enfocar o passado sem prejulgá-lo segundo a ótica que privilegiava o presente.[123]

A segunda foi que, a idéia do progresso consistindo basicamente numa teleologia imanente à História, aos poucos o debate em torno do sentido da vida humana em geral foi estreitando seu horizonte até reduzir-se à questão do "sentido da História". Esta questão resume-se assim: a História tem um sentido predeterminado, imanente, ou, ao contrário, o homem vive num vácuo onde pode criar livremente o que bem entenda? Marx, é certo, dizia que "os homens fazem sua própria História", mas em seguida neutralizava esta frase ao assegurar que a História ia necessariamente na direção do socialismo. O principal defensor da inexistência de um sentido na História foi Friedrich Nietzsche. Para ele, não apenas a História não fazia sentido algum, mas era melhor mesmo que não fizesse. Só as mentalidades torpes, covardes e mesquinhas necessitavam abrigar-se sob a mitologia de um "sentido da História". O homem verdadeiro, o guerreiro metafísico dos novos tempos, a que Nietzsche chamava o Super-Homem, não queria sentido algum predeterminado, para poder criar seu destino como bem lhe aprouvesse. Nietzsche foi o pai de várias correntes que expressavam a revolta do homem contemporâneo contra a razão, a ciência, a História, e valorizavam o instinto, o sangue, o sonho e o delírio. Fortalecidas pela descoberta freudiana do inconsciente, essas correntes lançaram no século XX um vigoroso ataque ao positivismo e ao marxismo. D. H. Lawrence, Garl-G. Jung e Ludwig Klages deram uma forte expressão a essas idéias, que no Brasil contaminaram um de nossos mais talentosos pensadores: Vicente Ferreira da Silva.

Confrontada a essa resistência, as duas ideologias do progresso, marxismo e positivismo, deram-se as mãos para enfrentá-la e salvar o "sentido da História". Não é preciso dizer que essa aliança na esfera das idéias antecedeu e preparou aquela que, no domínio político-militar, se celebraria após 1939 entre as democracias ocidentais e as ditaduras comunistas para enfrentar o Eixo. Radicalizado assim por suas repercussões políticas formidáveis, o confronto entre o sentido imanente da História e a História sem nenhum sentido absorveu todo interesse intelectual do século XX pela questão do sentido da vida, até que desapareceu da vista do homem nosso contemporâneo a simples possibilidade de que a vida humana possa ter algum sentido para além da História terrestre.

A identificação do sentido imanente da História com o sentido da vida tornou-se uma crença tão arraigada que entrou no rol dos pressupostos inconscientes: já não é uma teoria — é uma realidade, um fato. A aposta num sentido imanente da História tornou-se, para milhões e milhões de pessoas, o único propósito de suas existências — ao ponto de que bastam alguns sinais de a História desviar-se do sentido esperado, para que uma onda de desespero, depressões, suicídios e internações psiquiátricas se espalhe pelo mundo. Na década de 50, a revelação dos crimes de Stálin, destruindo repentinamente a fé e a esperança do movimento comunista, foi um choque traumático de que milhões de militantes jamais se refizeram. A queda do Muro de Berlim foi outro.

Esses acontecimentos são interpretados geralmente como sinais de que o comunismo era para essas pessoas uma religião; de que a perda da fé no comunismo funcionou portanto nelas exatamente como aquilo que a Bíblia chama "escândalo" — o desmentido brutal das crenças mais queridas.

Mas esse é só o aspecto mais patente e superficial da questão. No fundo, ninguém poderia apostar no comunismo se não tivesse apostado, antes, no Sentido da História. Ora, a crença no Sentido da História é comum aos comunistas e aos democratas Ocidentais. Estes não crêem no esquema marxista, na revolução ou no advento da utopia proletária, mas crêem no progresso das instituições, no aperfeiçoamento gradual das leis, na redução progressiva da miséria, na educação universal, na extensão a todos os homens dos benefícios da economia e da cultura modernas. Tanto quanto para os comunistas, o sentido da vida identifica-se, para eles, com a participação do indivíduo na construção da sociedade futura. Divergem apenas nos meios e no tipo de sociedade a que aspiram, mas, tanto quanto os comunistas, não concebem que a vida possa ter algum sentido fora ou acima da História. Para uns e para outros, a História e somente a História é a doadora do Sentido à vida humana. É isto, precisamente, o que denomino divinização da História. Socialismo e Capitalismo são, assim, as duas seitas em que se cindiu uma mesma religião. De outro lado, é evidente que reduzir o sentido da vida ao sentido da História é encerrá-lo na dimensão temporal, voltando as costas à eternidade. Repete-se assim, no outro braço da cruz, a imersão completa do homem na imanência, que já tínhamos observado na evolução do pensamento científico. À divinização do espaço na ideologia científica corresponde, na ideologia político-social, a divinização do tempo.

§22 A divinização do tempo (II): Beaux draps

Mas a História não teria podido elevar-se à condição de deusa sem a concorrência de dois outros fatores que, entre o fim do século XVIII e o começo do XIX, mudaram decisivamente o curso das idéias. O primeiro foi a doutrina da "vontade coletiva", introduzida pelos teóricos da Revolução Francesa. O segundo foi — em decorrência do primeiro — a doutrina hegeliana do Estado.

***

Para todos os pensadores políticos desde a Antigüidade até o Renascimento, a sociedade era nada mais que um sistema de relações entre seres humanos. Ela envolvia e continha os homens como uma rede envolve e contém os peixes, limitando seus movimentos mas não alterando sua natureza intrínseca: não é por cair na rede que um peixe se torna peixe ou deixa de sê-lo. É claro que nenhum pensador sério, pelo menos desde Aristóteles, ignorou a natureza social do homem, a socialidade essencial do *zoon politikon*. Tanto a reconheceram, que chegaram a negar a condição humana aos

homens afastados da vida social. Mas reconhecer a natureza essencialmente social do homem em geral é uma coisa, e outra muito diferente é afirmar que a sociedade tem alguma realidade e consistência própria independentemente e acima dos homens concretos que a compõem. É esta última afirmativa que diferencia do antigo o pensamento moderno, e que o caracteriza com ênfase crescente desde o Renascimento e sobretudo após o século XVIII. Para os antigos, "a sociedade" não era uma *substantia prima*, no sentido aristotélico, um ente real em si, como um cavalo, uma árvore ou um homem, mas um composto das ações, paixões e reações dos vários homens que a constituem. Sem chegar a ser irreal nem limitar-se apenas a um efeito passivo das ações individuais, ela era no entanto uma *substantia secunda*, uma forma de existência mais tênue e indireta que a da substância individual, vivente e concreta. Ela era uma substância como os gêneros e as espécies, entidades que não existem em si mas somente nos entes que as corporificam. A sociedade era, em suma, o que se chama um *universal*: o conjunto dos seres que vivem juntos sob um mesmo sistema de regras e hábitos. Portanto, na definição tradicional da sociedade, o termo forte, o sujeito ativo, o personagem concreto, era o homem. A sociedade permanecia recuada como um pano de fundo, que podia limitar as ações humanas ou mudar o curso de seus efeitos, mas não podia propriamente determiná-las. Pois a ação é um atributo da substância, e a substância em sentido estrito — a individualidade corporal vivente — possuía a propriedade da ação em sentido muito mais direto e mais real do que a substância derivada e segunda de um mero universal: se quem dá coices são os cavalos e não a cavalidade, do mesmo modo quem age é o homem concreto, não a sociedade.

Essa definição parecia — e a intenção com que digo "parecia" se tornará clara logo adiante — parecia assentar-se na idéia de que a natureza humana de cada um dos membros da sociedade não depende da sociedade em que vive, mas é um dado anterior e fixo. Ora, o advento do pensamento historicista, como vimos acima, teve como uma de suas primeiras e mais devastadoras conseqüências a de abalar a confiança geral na imutabilidade e universalidade da natureza humana. Em decorrência, a idéia da sociedade como um mero sistema de relações começou a parecer insustentável também. Se o indivíduo não tinha uma natureza dada, mas era o resultado de um processo, então o sujeito ativo da vida social já não era "o homem", mas "a sociedade": de universal abstrato, a sociedade foi promovida a substância concreta, real, agente, enquanto o indivíduo foi sendo visto cada vez mais como mera abstração, como mero sinal algébrico vazio cujo valor será determinado pelo resultado de uma equação social. Daí que, para os pensadores políticos do século XVIII, o agente da História não fosse os personagens de carne e osso, mas o coletivo abstrato concretizado e hipostasiado sob o nome de *volonté générale.*

Essa conclusão pareceu muito lógica, na época, mas é claro que ela se assenta numa interpretação falseada do antigo pensamento político. A confusão clareia-se tão logo distinguimos entre socialidade e sociedade — uma distinção que os teóricos da *volonté générale* desconheciam. Por desconhecerem, acreditaram que o fato de a vida social alterar os hábitos ou a personalidade dos indivíduos concretos provava uma mutabilidade essencial, uma inconsistência e tenuidade da natureza humana. Ora, os antigos, e Aristóteles mais que todos, insistiram na socialidade fundamental do homem e, ao fazê-lo, não poderiam ao mesmo tempo negar o peso dos fatores sociais na moldagem dos caracteres humanos e acreditar ingenuamente numa imutabilidade universal do homem. As descrições minuciosas dos caracteres, hábitos e preconceitos dos vários grupos sociais, que Aristóteles nos fornece na *Retórica*, são mais do que suficientes para derrubar o mito de que os antigos acreditavam numa natureza humana fixa e imune à influência da sociedade. Se o homem,

segundo o Estagirita, adquiria ou perdia caracteres por tornar-se rico ou pobre, militar ou civil, ou mesmo simplesmente por envelhecer, é claro que não tinha uma natureza imutável. Os únicos traços imutáveis que Aristóteles enxergava no homem eram aqueles contidos na sua definição mesma — a animalidade dotada de potência racional — e as propriedades imediatamente derivadas dessa definição, entre as quais a socialidade; e da definição da socialidade, por sua vez, fazia parte necessariamente a capacidade que o homem tem de alterar-se, de transformar-se, por efeito da vida social. Dito de outro modo: o homem era imutavelmente, e por natureza, mutável segundo as condições sociais. Malgrado, portanto, toda a inclinação coisista do pensamento grego, não havia nenhuma incompatibilidade essencial, senão só aparente e superficial, entre ele e as novas conquistas do historicismo. Muitas dessas conquistas, como vimos acima, faziam eco, com um atraso de dois mil anos, ao apelo de Aristóteles contra o universalismo abstrato e em favor de uma ciência voltada para a realidade vivente.

Mas, como os mortos não argumentam, foi fácil atribuir-lhes a crença numa absurda imutabilidade absoluta da natureza humana, para em seguida basear na contestação a essa crença a nova teoria da *volonté générale*. Foi assim que, do apelo historicista ao particular, ao concreto, ao vivente, se chegou a uma personalização do abstrato, fazendo da "sociedade" o "verdadeiro sujeito" da ação histórica.

Bertrand de Jouvenel assinala o oportunismo histórico que consagrou em dogma essa transformação:[124]

> "[...] *a teoria da Soberania traz ao poder um reforço excessivo e perigoso. [Mas] os perigos que essa teoria comporta não podem se manifestar plenamente enquanto subsiste nos espíritos a hipótese fundamental que lhe deu nascimento, isto é, a idéia de que* os homens são a realidade e de que a Sociedade é uma convenção. *Esta opinião sustenta a idéia de que a pessoa é um valor absoluto, ao lado da qual a Sociedade não tem senão o papel de um meio.*
>
> *"Para que a metafísica afirmasse a realidade da Sociedade, foi preciso primeiro que esta assumisse figura de Ser, sob o nome de Nação.*
>
> *"Foi esse um resultado, talvez o mais importante resultado, da Revolução Francesa. Quando a Assembléia Legislativa jogou a França numa aventura militar que a monarquia não teria podido arriscar, percebeu-se que o Poder não dispunha de meios que lhe permitissem fazer face à Europa. Foi preciso pedir a participação quase total do povo na guerra, coisa sem precedentes. Mas em nome de quê? De um rei destituído? Não. Em nome da Nação: e, como o patriotismo tomasse desde havia dois mil anos a forma do apego a uma pessoa, a inclinação natural dos sentimentos fez com que a Nação assumisse o caráter e o aspecto de uma pessoa, cujos traços foram fixados pela arte popular.*
>
> *"Esta concepção de um Todo que vive de uma vida própria, e superior à das partes, estava provavelmente latente. Mas ela se cristaliza bruscamente.*
>
> *"Não é o trono que se derruba, mas sim é o Todo, o personagem Nação, que sobe ao trono.*
>
> *"Aceitou-se na França, depois disseminou-se na Europa, a crença de que existe um personagem Nação, detentor natural do Poder.*
>
> *"É em plena floração do sentimento nacional germânico que Hegel formula a primeira doutrina coerente do fenômeno novo, e concede à Nação um certificado de existência filosófica. O que ele chama 'sociedade civil' corresponde à maneira pela qual a Sociedade fora sentida até a Revolução. Aí os indivíduos são o essencial. O que ele chama 'Estado' corresponde, ao contrário, ao novo conceito da Sociedade*".

Nem Hegel, nem os teóricos que, logo em seguida, fundaram as ciências sociais na suposição de uma autonomia substancial do Todo social em relação aos seus constituintes humanos, se deram conta do ridículo que havia em tomar como um princípio científico auto-evidente o pretexto publicitário a que uma Assembléia semi-enlouquecida recorrera no intuito de justificar às pressas a aberração do

recrutamento militar universal. Mas o homem a tudo se habitua, e o hábito, uma vez adquirido, passa a ser tomado como expressão de uma lei eterna e auto-evidente: assim como nos afeiçoamos à crença de que o Estado tem o direito de mandar todo e qualquer cidadão para o campo de batalha — idéia que teria parecido monstruosa aos olhos de Júlio César, de Luís XIV ou mesmo de Gengis-Khan —, também nos acostumamos a tomar como uma verdade patente a mentirinha boba segundo a qual "a Sociedade" é um todo, uma substância real, mais real do que os indivíduos que a compõem, e de que as personalidades individuais nada mais são que um epifenômeno da estrutura social.

***

Mas, até aí, "a História" ainda era, pelo menos, a História *de* alguma coisa; era a ação de um sujeito que, embora coletivo e abstrato, permanecia referido à existência concreta de seres singulares. Com Hegel, até mesmo "a sociedade" deixará o palco, para ceder a preeminência a um personagem ainda mais abstrato: o sujeito da História será... a História mesma.

É que, uma vez tendo decidido conceder ao Estado (= sociedade política, ou Nação) o supremo grau de realidade na hierarquia ontológica, o filósofo de Jena se viu em face de um pequeno obstáculo: o Estado, no sentido em que ele o definia, era um fenômeno mais ou menos recente na História. Seu nascimento fora, em todo caso, muito posterior ao da humanidade. Como seria possível que o mais real dos seres fosse o último a aparecer? Hegel escapa do problema mediante o recurso à teoria aristotélica da enteléquia, disfarçada numa nova terminologia que a faz parecer muito original e estritamente hegeliana. Se o Estado é a última coisa a aparecer, é que ele é a forma mais perfeita e acabada a que tende toda a evolução anterior. Para falar como Aristóteles, o último na ordem do aparecer é o primeiro na ordem do ser. Hegel traduz para *Wesen ist was gewesen ist*: "a essência é aquilo em que a coisa enfim se torna", e todo mundo acha que ele está falando uma grande novidade, quando o que está é apenas aplicando — muito mal — um preceito aristotélico. Sim, porque a enteléquia, a forma final a que o ser tende em sua evolução, só se torna patente quando o processo atinge o seu clímax, após o qual começa o declínio. Ora, um clímax em sentido estrito existe somente no domínio do crescimento biológico, onde após a maturidade do ser vêm o envelhecimento e a morte, justamente porque o ser biológico tem uma duração média predeterminada. Essa média inexiste na História, que é, em princípio, um processo de duração indefinida. O próprio Cristo, perguntado sobre a data do fim do mundo, respondeu que era um mistério só conhecido de Deus Pai. Hegel, para aplicar à História o conceito de enteléquia, teve então de praticar uma das maiores trapaças filosóficas de que se tem notícia: marcou para sua própria época a data do vencimento da História humana, e tascou na promissória a assinatura de Deus Pai, falsificando o aval de Jesus Cristo. Para preservar a integridade lógica do seu sistema, decretou o fim da História, realizando assim literalmente a sentença que para os antigos era matéria apenas de piada: *pereat mundus, fiat philosophia*.

Como, nesse esquema, o Estado já não era o nome de um ente, mas apenas o de uma fase da sua existência, a conclusão era que a suprema realidade reside precisamente naquele ente cujo destino final é transfigurar-se em Estado. O nome desse ente é História. Mas História é devir, é processo, e não ente. Eis, portanto, que o único verdadeiro ente é o não-ente, é o acontecer. E como esse acontecer não tem um sujeito que possua alguma consistência ontológica por si e fora dele, o resultado é que o acontecer é promovido à condição de sujeito dele mesmo. Já não há mais ser, nem

universo, nem homem, nem coisa nenhuma: a única realidade é o acontecer que acontece ao acontecer, a História que é a História da História. E, caso tudo isso parecesse muito vago, verboso e estratosférico, Hegel apontava para o resultado final, corpóreo e presente que atestava a existência do processo e a consumação final dos séculos: o Estado moderno. Feito isto, nada mais disse nem lhe foi perguntado, mesmo porque a História já estava para acabar e o seu filósofo, avançado em anos, tinha passagem comprada para o reino das sombras, onde, inexistindo um "antes" e um "depois", ninguém teria a desfaçatez de lhe perguntar o que viria após o fim da História. Na hora de morrer, Hegel poderia ter dito portanto a seus discípulos, como Gurdjieff: *Vous voilà dans de beaux draps!*

Hegel não era no entanto nenhum idiota para crer sinceramente que fosse de fato o último filósofo e que a História terminaria no último volume do seu sistema. Aquele que disse: "Se os fatos desmentem minha teoria, pior para os fatos", foi apenas um desses casos deprimentes em que um fundo de desonestidade intelectual subsiste num homem dotado de autêntico gênio filosófico.[125] Uma certa desonestidade aparece já nas bases mesmas de sua metafísica, onde ele proclama que o conceito de ser, enquanto indeterminado, equivale ao nada[126] — conferindo subrepticiamente validade ontológica absoluta a esse juízo que só tem sentido gnoseológico, isto é, confundindo a *ordem do ser* com a *ordem do conhecer*, o que, num homem da sua habilidade lógica verdadeiramente virtuosística, não pode ser um erro involuntário, mas só um truque proposital.[127] Mas onde há safadeza intelectual há também, inseparavelmente, alguma forma mais grosseira, mais material de desonestidade: pesquisas recentes demonstraram que Hegel, que se declarava fiel protestante e nunca foi membro de qualquer grupo esotérico ou sociedade secreta, recebia no entanto dinheiro de agremiações maçônicas interessadas em promover a idéia de uma Religião de Estado para se substituir à Igreja cristã (católica ou reformada).[128] Com requintada habilidade sofística, o autor da *Filosofia da História* argumenta, de fato, em favor do cristianismo, mas sublinhando que, como o Estado moderno incorpora e realiza em suas leis a essência perfeita do cristianismo, a Igreja se tornou desnecessária e o Estado vem a ser a suprema autoridade religiosa.[129] Isso não faz de Hegel um intelectual de aluguel, pois a opinião que ele aí expressa não é só a de quem lhe paga, mas também a sua própria. Mas até que ponto o prêmio financeiro não ajudou a cegar o filósofo para inconsistências que de outro modo ele teria percebido? Pois se de um lado não há como duvidar da sinceridade com que ele defende a liberdade da consciência individual, de outro lado é fato que, ao fazer do Estado moderno a condição necessária *e suficiente* dessa liberdade – omitindo-se de defendê-la contra o Estado mesmo –, ele acaba se colocando, meio às tontas, a serviço da causa que mais nitidamente caracteriza a política do Anticristo sobre a Terra: investir o Estado de autoridade espiritual, restaurar o culto de César, banir deste mundo a liberdade interior que é o reino de Cristo.[130]

Essa causa é geralmente associada ao comunismo. Mas ela foi incorporada *pelas três* formas do Estado moderno: comunista, nazifascista e liberal. As três procuraram com igual afinco substituir-se à Igreja na condução espiritual dos povos: a primeira, pela violência física e psicológica, proibindo cultos, fuzilando religiosos, institucionalizando nas escolas o ensino do ateísmo, fechando templos, nomeando cardeais biônicos para ludibriar os poucos fiéis restantes. A segunda, de maneira ainda mais ostensiva, pelo culto obrigatório da Nação e do Estado. Mas o Estado liberal, que professa nominalmente a liberdade religiosa, é dos três o mais eficiente no combate à religião, como se vê pelo fato de que as massas, tendo conservado sua fé religiosa sob a opressão nazifascista e comunista, facilmente cedem ao apelo das "novas éticas" disseminadas pela indústria de espetáculos

nas modernas democracias, e abandonam, junto com a religião, até mesmo os preceitos mais óbvios do direito natural: exercendo livremente seus "direitos humanos" sob a proteção do Estado democrático, as mulheres que praticam nos EUA um milhão e meio de abortos por ano logo terão superado as taxas de genocídio germano-soviéticas. Muito mais eficiente do que a tirania de Hitler e Stálin é o regime que, legalizando e protegendo todas as exigências tirânicas e autolátricas de cada ego humano, produz milhões de pequenos Stálins e Hitlers. De outro lado, compensando astuciosamente o desequilíbrio que a liberação desenfreada dos desejos poderia causar, o Estado neoliberal produz novos códigos repressivos que, descarregando a reação violenta do superego em alvos moralmente inócuos (o fumo, os beijos roubados, as cantadas de rua, o machismo, o vocabulário corrente, as piadas), dão um *Ersatz* de satisfação ao impulso natural da moralidade humana, impedindo-o de expressar-se numa condenação frontal de um estado de coisas marcado pela impostura obrigatória e universal. Uma sociedade, com efeito, que pune um olhar de desejo e dá proteção policial ao assassinato de bebês nos ventres das mães é, de fato, a mais requintada monstruosidade moral que a humanidade já conheceu. É claro, ademais, que o Estado neoliberal não faz isso por meios ditatoriais, mas com o apoio e até por exigência dos eleitores no pleno gozo de seu direito de exigir e legislar. Pairando acima de todos, sem nada impor, ele apenas regula sabiamente os conflitos de interesses, que, excitados até à exasperação pelo estímulo incessante ao espírito reivindicatório, só se tornam governáveis mediante o *nivelamento por baixo*, que termina pela instauração da moral invertida. É claro, ademais, que toda nova reivindicação resulta em novas leis, que cada nova lei resulta em nova extensão da burocracia governante, fiscal e judiciária, e que, assim, passo a passo, movido pela dialética infernal do reivindicacionismo, o Estado, sem deixar de ostentar o prestígio da lenda democrática, acaba por se imiscuir em todos os setores da vida humana, por regulamentar, fiscalizar e punir até mesmo olhares, risos e pensamentos. E, no instante em que regula a vida interior dos indivíduos, eis que o Estado neoliberal, enfim, cumpre à risca o programa hegeliano, instaurando-se como suprema autoridade espiritual, moral e religiosa, reinando sobre as almas e as consciências com o novo Decálogo dos direitos humanos e do politicamente correto. *Beaux draps* que constituem a essência da herança hegeliana.

---

92 O *dois* representa a oposição estática que, na ausência da síntese ternária, se resolve provisoriamente em mera multiplicação quantitativa. Por exemplo, os dois termos de uma alternativa insolúvel repetem-se indefinidamente, como que patinando em falso, até à alucinação. O simbolismo dos números nada tem de "esotérico", no sentido pejorativo da palavra. É um conhecimento rigoroso, dotado de fundamentos lógicos apodícticos, cuja eficácia no mundo real, ademais, se confirma pela investigação psicológica do inconsciente, fora de qualquer pressuposto metafísico. Comparar, a esse respeito, de um lado a obra notabilíssima do filósofo brasileiro Mário Ferreira dos Santos, *Pitágoras e o Tema do Número* (São Paulo, Matese, 1960), que enfoca os números como categorias lógicas (e ontológicas), de outro as observações clínicas do dr. Ludwig Paneth em *La Symbolique des Nombres dans l'Inconscient*, trad. Henriette Roguin, Paris, Payot, 1976.

93 Sobre a Tríade chinesa, v. o clássico de René Guénon, *La Grande Triade*, Paris, Gallimard, 1957 — um livro após o qual o que quer que se diga do assunto corre o grave risco de chover no molhado. Descendo porém do plano metafísico ao histórico, há muito a dizer, e Georges Dumézil disse muito sobre as relações entre o ternário religioso e a ordem social em *Mythe et Épopée*, 3 vols., Paris, Gallimard, 1968-1973.

94 Nota ortográfica: em vez das grafias "muçulmano" e "Islã", que a inépcia dos nossos legisladores gramaticais consagrou como corretas, prefiro as formas "mussulmano" e "Islam", que são quase transliterações, fiéis à raiz trilítera de ambas essas palavras, *slm* (de onde vem ainda *saláam*, "paz"). Faço-o também por saber que na religião islâmica a grafia das palavras tem um uso ritual e um profundo sentido simbólico – similar ao do hebraico – que se perde por completo nessas adaptações arbitrárias. Também não uso nas transliterações arábicas, neste e em outros livros, o alfabeto fonético internacional, que é muito complexo, mas um sistema simplificado de minha invenção, onde a cada letra árabe corresponde uma e uma só letra do alfabeto latino convencional, modulada por acentos.

95 Tirei algumas conseqüências desse fenômeno para a teoria da literatura em "Os gêneros literários: seus fundamentos metafísicos", em *A dialética simbólica: estudos reunidos*, op. cit., onde se encontrarão também mais indicações bibliográficas sobre o assunto. V. acima, n. 6.

96 Mircea Eliade, *Tratado de História das Religiões*, trad. Natália Nunes e Fernando Tomaz, Lisboa, Cosmos, 1977, p. 74-77.

97 A culpa edípica não acompanha toda rejeição da fé, mas é um fenômeno típico da civilização cristã. No Islam, onde é dogma que Deus "não gerou nem foi gerado" e chamá-Lo de "pai" é blasfêmia intolerável, a adesão ao ateísmo não traz um sentimento de culpa edípica, mas de ruptura traumática do cordão umbilical e de perda do senso de direção. A orientação espacial (*qibla)* e o senso de integração na grande comunidade humana (*umma*) dispersam-se imediatamente como fumaça no ex-mussulmano, que bóia solitário num espaço indefinido, como um garoto sem mãe perdido nas ruas. É um sentimento de orfandade, mas fixado na perda da mãe. *Umma* tem aliás a mesma raiz de "mãe", *omm*. Não é alheio a isto o fato de que o fundador da religião islâmica tenha sido um órfão, primeiro de mãe, depois de pai. A imagética de figuras boiando no espaço, que aparece com insistência em Salmán Rushdie, expressa esse sentimento, muito mais "primitivo" do que a culpa edípica. O dr. Freud, que nada entendia dessas coisas, especulou sobre a religião universal generalizando sua experiência limitada do meio judaico e cristão. O ateísmo não é um fenômeno homogêneo: há um para cada religião. Digo isto há anos, aparentemente sem despertar para o caso o menor interesse dos estudiosos. Não é o mesmo abandonar o cristianismo ou o budismo, o Islam ou o judaísmo. O ateu de origem judaica, por exemplo, dificilmente deixa de aderir, compensatoriamente, a algum utopismo político, onde encontra um *Ersatz* do clamor profético de justiça. Ele não abandonou, afinal, o "Pai", mas a "Lei". Se há uma Religião Comparada, é necessário também uma ciência do Ateísmo Comparado, sem a qual é impossível orientar-se na barafunda dos ateísmos contemporâneos. As diferenças entre as visões estratégicas de Karl Marx, Lênin e Gramsci, por exemplo, podem ser grandemente elucidadas pela origem judaico-protestante do primeiro, russo-ortodoxa do segundo, católica do terceiro. É pena que até hoje ninguém tenha estudado isto em detalhe.

98 Daí proviriam, mais tarde, as duas grandes linhas que disputam o primado do pensamento Ocidental: o naturalismo físico-matemático e o historicismo-culturalismo. V., adiante, *§20.*

99 Cf. Fritjof Capra, *The Tao of Physics*, Berkeley, Shambhala, 1975.

100 Cf. Paul Feyerabend, *Contra o Método*, trad. Octanny S. da Mota e Leônidas Hegenberg, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1977, sobretudo cap. VII.

101 Alexandre Koyré, *Du Mond e Clos à l'Univers Infini*, trad. Raïssa Tarr, Paris, Gallimard, 1973, p. 19-20 [original inglês de 1962].

102 Koyré, *loc. cit.*

103 Sobre o *mundus imaginalis*, v. Henry Corbin, *Avicenne et le Récit Visionnaire*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1954; trad. inglesa de Willard Trask, *Avicenna and the Visionary Recital*, Irving (Texas), University of Dallas, 1980.

104 Koiyré, *op. cit.*, p. 30.

105 Koyré, *op. cit.*, p. 64-65.

106 Comentando um estágio já mais avançado do processo de matematização da natureza — a física de Galileu —, escreve Edmund Husserl: "Segundo o que observamos, a idéia galilaica é uma hipótese, e uma hipótese *de um gênero surpreendente. Surpreendente, porque, não obstante* a verificação, a hipótese permanece uma hipótese, e o permanece para sempre; a verificação (a única possível) é uma sequência infinita de verificações. É precisamente esta a essência própria da ciência natural, o *a priori* do seu modo de ser" (Edmund Husserl, *La Crisi delle Scienze Europee e la Fenomenologia Trascendentale. Introduzione alla Filosofia Fenomenologica*, a cura di Walter Biemel, trad. Enrico Filippini, Milano, Il Saggiatore, 4ª ed., 1972, p. 71). Quem quer que medite seriamente estas palavras compreenderá que um conhecimento assim constituído não tem a menor qualificação para sair dos quadros da mais estrita humildade metodológica e opinar sobre questões de metafísica, de gnoseologia ou mesmo de cosmologia.

107 "Eis por que é preciso ter aprendido quais as exigências que se devem trazer a cada espécie de ciência, pois é absurdo buscar ao mesmo tempo uma ciência e a maneira de alcançar essa ciência; e nenhum dos dois objetos é fácil de apreender. Não se deve, notadamente, exigir em tudo o rigor matemático, mas somente quando se trata de seres imateriais. Por isto o método matemático é inaplicável à Física. Pois toda a Natureza contém verossimilmente matéria; daí vem, que devamos examinar primeiro o que é a Natureza, pois assim veremos igualmente de quê trata a Física" (*Metafísica*, a, 3, 995a).

108 Sobre a exclusão dos loucos, v. Michel Foucault, *Histoire de la Folie à l'Âge Classique*, Paris, Plon, 1965.

109 Sobre a perda do sentido simbólico da natureza, v. Seyyed Hossein Nasr, *The Encounter of Man and Nature. The Spiritual Crisis of Modern Man*, London, Allen & Unwin, 1968 (há tradução brasileira, pela Editora Zahar: *O Homem e a Natureza).*

110 Não vai nisto o menor intuito de depreciar a obra de Sto. Afonso, criação absolutamente genial pela qual os filósofos demonstram um desinteresse verdadeiramente patológico. Apenas digo que ela atende menos a uma necessidade intrínseca da fé cristã do que a uma necessidade extrínseca imposta pelas condições da época.

111 Sobre a ascensão progressiva das doutrinas irracionalistas, sentimentalistas e românticas no domínio religioso, v. *A Crise do Mundo Moderno*, do Pe. Leonel Franca, s. J. (4ª ed., Rio de Janeiro, Agir, 1955), um dos grandes livros brasileiros que já nenhum brasileiro lê — êta país ingrato!

112 V. *Nas Sombras do Amanhã*, cap. XVI.

113 V. Raymond Ruyer, *La Gnose de Princeton. Des Savants à la Recherche d'une Réligion*, Paris, Fayard, 2e. éd., 1977. Quando saiu a primeira edição, em 1974, fiz na revista *Planeta* os maiores elogios aos garotões de Princeton, e em resposta levei um discreto puxão-de-orelhas de Octávio de Faria, pelas páginas da *Última Hora* do Rio de Janeiro. Penitencio-me agora ante o grande romancista: ele tinha razão. Meu artigo estava muito certo em diagnosticar a formação de uma nova casta sacerdotal composta de cientistas, mas não em festejar esse acontecimento. As especulações de Princeton, vejo agora, eram apenas um gigantesco esforço de pedantismo espiritual para fugir, pelo atalho gnóstico, da "hipótese Deus", como observara Octávio de Faria.

114 Cit. em John Brockmann, *Einstein, Gertrude Stein, Wittgenstein e Frankenstein. Reinventando o Universo*, trad. Valter Pontes, São Paulo, Companhia das Letras, 1988. Brockmann, um escritor científico de sucesso, reconhece que os físicos hoje em dia "já não sabem do que estão falando", mas acha isso divino- maravilhoso.

115 V. Einstein e Infeld, *A Evolução da Física*, cap. I.

116 O professor Fernando Raul de Assis Neto, da Universidade Federal de Pernambuco, inconformado de que alguém se aventure a contestar em apenas três páginas o argumento de Cantor contra o 5º princípio de Euclides expressa sua indignação no jornal *Minerva* e promete expor suas razões num artigo mais detalhado, a publicar-se em data incerta e local não mencionado. Agradecido de que alguém no mundo acadêmico se proponha discutir o teor de meus argumentos em vez de expressar apenas o desconforto que lhe infunde a presença da minha pessoa no planeta, aguardo, com ansiedade, essa exposição, para saber onde foi que compreendi mal, como o crê o professor, as profundidades abissais do argumento cantoriano. Pela breve amostra, duvido que ele possa trazer alguma novidade. O prof. Assis Neto declara, com efeito, que minhas premissas "estão em um plano metafísico" e que as misturo, "indevidamente, com argumentações matemáticas que estão em outro plano". A alegação é absurda. Em primeiro lugar, funda-se na premissa de que pode existir um campo matemático fora dos domínios abrangidos pela metafísica, e esta premissa, de pretensão e estranheza descomunais, é que teria de ser demonstrada. Em vez disto, o prof. Assis toma-a inocentemente como óbvia e autoprobante para assentar nela a acusação de que minha argumentação metafísica invadiu domínio estranho. Que eu saiba, a metafísica, ciência da possibilidade universal, não tem limites, e mesmo o puro formalismo matemático, ao explorar possibilidades meramente imaginárias, não escapa ao reino do imaginável e concebível, tão metafísico quanto qualquer outro. Em segundo lugar, o argumento de Cantor sobre os "dois infinitos" é que, ao apresentar-se como uma refutação válida do 5º princípio de Euclides, entra no domínio metafísico, de vez que esse princípio – *o todo é maior que a parte* – é obviamente metafísico, já que pretende não apenas imaginar um espaço possível mas descrever uma propriedade do espaço real. Portanto, das duas uma: ou o argumento de Cantor tem alcance metafísico, e pode portanto ser contestado no plano metafísico, ou não é um argumento metafísico e não vale contra o 5º princípio de Euclides (nem aliás contra coisa nenhuma). *Tertium non datur*. Compreendo perfeitamente a indignação do prof. Assis, mas observo que ele já teve duas oportunidades de apresentar seus argumentos e se esquivou de fazê-lo. Primeiro, durante o curso *Aristóteles em Nova Perspectiva*, proferido na UFPE, após apresentar minha refutação de Cantor convidei incessantemente quem tivesse objeções a declará-las em voz alta, e o professor nada disse. O próprio artigo em *Minerva* foi uma segunda oportunidade perdida: em vez de expor suas objeções, o professor limitou-se a profetizá-las em tom vagamente ameaçador, como se o desafio para um duelo valesse alguma coisa sem indicação precisa de data e local. Portanto, das duas uma: ou os argumentos que ele tem a apresentar não cabiam no jornal por serem de extrema complexidade técnica – o que mostra que minhas humildes três páginas têm substância bastante para alimentar longos esforços de refutação, sendo descabida portanto a estranheza do professor ante a brevidade da minha exposição –, ou o professor não tem, de fato, argumento nenhum, e tem perdido noites de sono à procura de algum.

117 P. 83 da edição *Os Pensadores* (São Paulo, Ed. Abril, várias reedições).

118 Edmund Husserl, *Logique Formelle et Logique Transcendantale. Éssai d'une Critique de la Raison Logique*, trad. Suzanne Bachelard, Paris, P.U.F., 1957, p. 7-8.

119 Friedrich Meinecke, *El Historicismo y su Génesis*, trad. José Mingarro y San Martín y Tomás Muñoz Molina, México, FCE, 1943 (original alemão de 1936), p. 27.

120 É por isto que não posso concordar inteiramente com o insigne Friedrich Meinecke quando enfatiza de maneira um tanto unilateral o peso da influência neoplatônica nas origens do historicismo. Do neoplatonismo pode ter vindo a imagem do universo como totalidade vivente, em oposição ao mecanicismo, mas a valorização do drama humano como centro da realidade cósmica é, sem dúvida alguma, cristã na base. De outro lado, é perfeitamente injusto ignorar que um giro em direção às individualidades concretas, contra o abstratismo racionalista, era uma retomada do que havia de melhor e mais genuíno em Aristóteles, contra o platonismo da nova física. Para Aristóteles, afinal, a única realidade efetivamente existente é a substância, o que quer dizer em suma a individualidade concreta — este homem, esta árvore — cujo conceito genérico é somente uma realidade secundária e derivada, um *verum secundum quid,* verdadeiro sob certo aspecto apenas. Como já afirmei em outros trabalhos (v. *Uma Filosofia Aristotélica da Cultura. Introdução à Teoria dos Quatro Discursos*, Rio de Janeiro, IAL & Stella Caymmi, 1994, e sobretudo *Pensamento e Atualidade de Aristóteles*, editado em apostilas pelo IAL), é só uma grosseira simplificação própria da cultura de almanaque que pode sustentar o mito de que o pensamento moderno é uma ruptura com o aristotelismo. Do aristotelismo a filosofia moderna só abandonou algumas parcelas da Física, ao mesmo

tempo que revalorizava sua metodologia, sua metafísica, sua teoria da linguagem e sobretudo sua *Poética*, inteiramente desconhecida na Idade Média.

121 Convém tomar nota do ineditismo do evento. Com exceção da antiga China, sociedade governada por uma elite de burocratas letrados para os quais um erro de gramática podia custar a vida, nenhuma outra civilização jamais se preocupara muito com a datação de antigos documentos ou com as questões de autoria. No Oriente e no Ocidente, escritos produzidos por algum discípulo séculos após a morte de um filósofo circulavam sob a autoria deste, e ninguém achava isso anormal, em parte por indiferença ao curso da História, em parte por uma mentalidade anti-individualista que não atribuía a um homem em particular a descoberta de uma verdade e preferia esquecer os autores das mentiras. Assim era a Idade Média Ocidental — um mundo onde uma certa desorganização em tudo era considerada uma condição *sine qua non* da manutenção da liberdade: *Queste cose hanno bisogno di um pò di confusione.*

122 Os marxistas tanto cederam aos argumentos de seus adversários, que o principal historiador marxista do pós-guerra britânico, E. P. Thompson, chegou a admitir que o conceito mesmo de "classe" — a idéia-chave da interpretação materialista-dialética da História — não é propriamente um conceito econômico, mas cultural e psicológico. Foi sem querer, mas com isto Thompson implodiu o marxismo. V. a respeito E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Penguin Books, 1968 (1ª ed., 1963).

123 Infelizmente essa gigantesca abertura do horizonte humano acabou sendo neutralizada pela perversão ideológica. Posta a serviço da contestação esquerdista à civilização Ocidental, a compreensão antropológica das culturas antigas e indígenas tornou-se um clichê incumbido de dar reforço a um novo e mais virulento discurso "progressista". Discurso autocontraditório e por vezes demencial, como por exemplo quando deseja preservar as culturas indígenas de todo contato "desaculturante" com os costumes Ocidentais, sob a alegação — antropologicamente verdadeira — de que a adaptação a novos modos de vida destruiria a coesão dessas comunidades e desmantelaria as personalidades de seus membros; mas ao mesmo tempo deseja impor a populações conservadoras e religiosas do próprio Ocidente mudanças drásticas e repentinas; e que, provocando assim a ruptura dos elos de lealdade social e a demolição das personalidades, desencadeia uma onda de violência, loucura e crime, pela qual enfim, ao invés de assumir a responsabilidade, acusa "o sistema". Aprendeu com o capeta, tentador e acusador em turnos.

124 Bertrand de Jouvenel, *Le Pouvoir. Histoire Naturelle de sa Croissance*, Paris, Hachette, 1972, p. 91-93.

125 Como aliás se dá também com Gurdjieff, cujas semelhanças com Hegel vão muito além da mera coincidência. A metafísica deste e a cosmologia daquele dariam um belo capítulo de teratologia intelectual comparada, mil vezes mais emocionante do que meus pobres Fritjof Capra & Antonio Gramsci. Mas essa comparação não será feita, porque iniciados gurdjieffianos e filósofos acadêmicos (entre os quais os admiradores de Hegel) sentem demasiado desprezo mútuo para poderem admitir a hipótese de nivelar nos pratos de uma balança seus respectivos gurus; e eu tenho mais o que fazer. — É verdade, no entanto, que pelo menos o lucidíssimo Eric Voegelin assinalou o caráter de "magia negra" dos escritos de Hegel, num estudo reproduzido no vol. 12 de suas *Obras Completas* editadas pela Universidade de Louisiana.

126 *Propedêutica Filosófica*, I.1.I.A.a, § 16.

127 Não é preciso dizer que, desfeito esse truque, toda a metafísica hegeliana vem abaixo, mostrando ser apenas, no fim, a projeção ampliada de fenômenos imanentes à psique humana. A idéia de que o ser, em si mesmo, seja realmente um nada pelo simples fato de ainda não termos preenchido seu conceito de um conteúdo em nossas cabeças é com efeito o fundamento absoluto do sistema de Hegel e a objeção inicial de que ele parte para montar sua contestação a Schelling. Ela mostra o quanto valem, por trás de todo o floreado dialético, esse sistema e essa contestação. Em verdade vos digo, filhinhos: Schelling era muito grande, *et tenebræ non comprehenderunt eum* (explico isto com mais detalhe em minha *História Essencial da Filosofia*).

128 V., a propósito, o trabalho notável de Jacques D'Hondt, *Hegel Secret. Recherches sur les Sources Cachées de la Pensée de Hegel*, Paris, P.U.F., 1968.

129 Neste como em muitos outros pontos de sua filosofia, Hegel é estonteantemente ambíguo. Por um lado, ele faz a apologia da Reforma protestante como a culminação do processo cristão de libertação da consciência individual. De outro lado, reduz a religião ao conceito de "moralidade" – acreditando que quanto pudesse haver de metafísica na religião já fora absorvido e superado completamente pela filosofia acadêmica (faz-me rir!) – e, fazendo do Estado o guardião da moralidade, acaba por deixar as consciências individuais à mercê do Estado (*Filosofia do Direito*, §268). Nietzsche, esperto como ele só, logo percebeu o truque: o Estado hegeliano era o "Novo Ídolo" que se oferecia como sucedâneo aos cansados combatentes que haviam derrotado o "antigo Deus".

130 É claro que a chamada "esquerda hegeliana" foi muito mais longe. Na *Vida de Jesus* de David F. Strauss (1835) a divinização do espaço-tempo é explícita, e Ludwig Feuerbach (*A Essência do Cristianismo*, 1841), elevando o Estado à categoria de "Providência do homem", dá a fórmula que se tornaria quase que um dogma do século XX: "A política deve tornar-se a nova religião". Mas não devem nos impressionar tais arreganhos: esses subfilósofos seriam impotentes sem as armas que receberam do mestre. Sumo-pontífice do Estado moderno é Hegel: eles são antes os bobos-da-corte, que declaram em voz alta as inconveniências que o alto sacerdote, concordando com elas por dentro, prudentemente silencia.

CAPÍTULO 8

§23 Revisão do itinerário percorrido

Terá o leitor, a esta altura, perdido o fio da meada? Vamos revisar o itinerário percorrido. Estávamos tratando de recompor a coerência interna do universo mental de José Américo Motta Pessanha. Ali não se encontrava, como vimos, aquele tipo de solidez que se exige dos sistemas filosóficos, e que lhes permite sair incólumes, no todo ou em parte, aos ataques da crítica racional; nem aquela que se espera das hipóteses científicas, que consiste em resistirem ao confronto com os fatos observados. Mas um pensamento totalmente incoerente não poderia ter a persuasividade quase hipnótica que tinha o de Motta Pessanha. Tinha, portanto, de haver ali alguma coerência, que, não sendo do tipo lógico-científico, só podia ser estética ou prática. Coerência estética: ali onde as verdades afirmadas se desmentem umas às outras e são desmentidas pelos fatos, pode no entanto haver alguma beleza ao menos aparente, isto é, a confirmação mútua das sensações que se coadunam produzindo um sentimento de harmonia. Coerência prática: entre as sentenças que se desmentem umas às outras pode haver no entanto a unidade de um interesse prático, que justamente só possa ser atendido através da falsidade e da incoerência. A coerência estética, como verificamos, era frouxa, não resistia a um exame mais atento que, por trás das belas palavras, nos mostrava a perspectiva de um horror sem fim (*§§ 14* e *15*). Logo, não era estético o padrão que unificava o conjunto. Só nos restava, portanto, a hipótese do objetivo prático: o discurso de Pessanha não tinha satisfações a prestar à realidade existente, já que o que pretendia era produzir uma nova. Sua clave não era a da veracidade, mas a da eficácia persuasiva. Ali não se tratava de provar, mas de sugestionar para impelir a uma ação. Qual ação? O objetivo não ficava absolutamente claro, mas isto não parecia incomodar a platéia no mais mínimo que fosse. Com evidente satisfação, ela deixava-se persuadir, sem perguntar a quê, e conduzir, sem perguntar aonde. Vimos, em seguida (*§15*), que esse fenômeno, por esquisito que parecesse, era bastante lógico, já que o objetivo final do epicurismo não podia ser declarado em voz alta sem provocar espanto e horror, e que portanto a proposta epicúrea tinha esta característica peculiar: a de recrutar seus mais entusiasmados adeptos precisamente entre os que menos a compreendiam, uma vez que compreendê-la seria rejeitá-la. Em decorrência, a tarefa do pregador epicúreo não consistia em expor a doutrina, mas, ao contrário, em ocultá-la, recobrindo-a de um manto de subterfúgios engenhosos. Só assim ele poderia persuadir os discípulos de que os levava pelo caminho da felicidade, quando em verdade os conduzia ao niilismo, ao desespero e à morte.

Mas, segundo verificamos, o epicurismo não ocupava sozinho todo o horizonte mental de Motta Pessanha. Ele fundia-se, ali, com o marxismo. Após demonstrar (*§§16* e *17*) a perfeita compatibilidade entre marxismo e epicurismo, enquanto filosofias da *praxis* que só tocam no mundo real como num pretexto e meio para chegar ao mundo inventado, chegamos enfim à conciliação dos aparentemente inconciliáveis: evasionismo e ativismo, ocultismo e revolução, Nova Era e Revolução Cultural. Esses opostos, casados e reduzidos à unidade de uma comum repulsa à inteligência teorética, constituíam o recheio dos dois lóbulos cerebrais de José Américo Motta Pessanha. Passara desde muito a época em que Arthur Koestler podia dividir o bolo ideológico do mundo em duas metades opostas e inconciliáveis, personificando-as nos tipos antagônicos: o *iogue* e o *comissário*

— aquele que busca a verdade num outro mundo e aquele que se empenha em mudar este mundo à imagem da sua própria verdade.[131] No pódio do MASP, erguia-se diante de nós, com toda a sua maciça improbabilidade, a criatura sintética e bifronte, iogue-comissário, Epicuro-Marx, a pregar-nos o ativismo da evasão e a evasão pelo ativismo (*§18*). Nessa síntese residia o segredo do misterioso atrativo que Pessanha exercia sobre uma platéia fatigada do real e incapaz de transformá-lo.

Mas aí surgia um obstáculo: o iogue é espiritualista, o comissário é materialista. Por mais que os aproxime a comum rejeição do mundo real, eles permanecem separados pelo abismo de uma funda incompatibilidade metafísica. Vimos então que, sendo impossível saltar esse abismo, era necessário forrá-lo com algum tipo de algodão que amortecesse a queda, levando os indivíduos a acreditar que subiam a uma mais elevada visão das coisas quando na verdade sentiam apenas a natural zonzeira de um corpo que cai. Os parágrafos de 19 a 22 mostraram-nos que a entronização de novos deuses permitiu canalizar para o culto da Natureza e da História as aspirações espirituais dos homens, bloqueando-lhes o acesso a concepções espirituais em sentido estrito. Isto não resolve a contradição, mas amortece-a ao ponto de torná-la quase insensível: quando o iogue já não busca o infinito, mas o cosmos, ele está bem próximo de poder entender-se com o comissário; e quando o comissário erige a História numa realidade ontológica superior aos homens concretos, ele se torna o sacerdote de um novo culto, que, não podendo ser espiritual, é cósmico; e entre os dois cultos, o dos deuses do espaço e o dos deuses do tempo, não existe incompatibilidade prática senão momentânea e aparente, desde que no fundo eles celebram o mesmo esquecimento do eterno, a mesma imersão definitiva do espírito humano no círculo do *samsara*.

Detentor das chaves de dois reinos, o iogue-comissário transcende assim a sua insignificância pessoal e intelectual, para tornar-se, entre aplausos gerais, a personificação do futuro. Afinal, que sonho arrebata e fascina a humanidade de hoje mais do que a aspiração a uma sociedade que reúna os ideais do socialismo e do capitalismo, dando a cada ser humano, ao mesmo tempo e inseparavelmente, o sentimento da participação "ética" numa epopéia revolucionária e os prazeres da evasão consumista? Mais que um líder ou um guru, o iogue-comissário é um símbolo em que se projetam as mais potentes aspirações do nosso tempo em direção à utopia.

Mas — ai de nós! —, esse personagem não é novo na História. Ele já passou por este mundo, e quando passou não deixou atrás de si um jardim de delícias, e sim um rastro de insânia e crueldade. A síntese de culto do cosmos e culto da História não surge — ai de nós! — na hora antes da aurora, mas na luz indecisa que prenuncia uma longa noite. Para nós como para os pigmeus da Nova Guiné, os deuses do espaço e do tempo não são objeto de culto primaveril numa infância do mundo, mas o princípio de uma decadência, o sinal de uma ruptura trágica entre a Existência e o Sentido, que dá início a uma longa e fatal decomposição do espírito e termina pela dispersão da tribo em grupos errantes de homens aterrorizados e indefesos.

O deus histórico-cósmico, o deus de Motta Pessanha, já passou duas vezes pela História ocidental. Da primeira vez, personificou-se em César, o deus-imperador. Da segunda, tomou o nome de gnosticismo, o cadáver da religião imperial a empestear com os vapores da sua decomposição os seis primeiros séculos do Cristianismo. Chegada, porém, a consumação do prazo histórico, a profecia de Motta Pessanha anuncia, sobre o túmulo de Cristo, a ressurreição de César.

§24 O véu do templo

"Tout l'appareil des puissances, la raison d'État, les puissances temporelles, les puissances politiques, les autorités de tout ordre, intellectuelles, mentales même, ne pèsent pas une once devant un mouvement de la conscience propre" – CHARLES PÉGUY

O gnosticismo foi, na origem, uma seita religiosa, ou melhor, um amálgama de seitas religiosas diferentes e até conflitantes mas unidas por um duplo sentimento comum: o ódio ao Cristianismo, a nostalgia da tradição greco-romana. Se lembrarmos que esta tradição tinha fundas raízes no passado egípcio-babilônico, ficará fácil compreender o gnosticismo, mais amplamente, como uma reação global da mentalidade religiosa antiga contra o Cristianismo emergente. Para explicarmos o sentido, a amplitude e a profundidade dessa reação, cujas repercussões se propagam até hoje, temos de perguntar o que é que o Cristianismo trazia de tão novo e estranho, de tão radicalmente hostil e incompatível com a mentalidade antiga *em seu todo* — e não só com a sua versão greco-romana em especial — a ponto de desencadear tamanho "choque de retorno".

A questão parece imensa e complexa, mas sua resposta é bem simples, porque há uma *differentia specifica* do Cristianismo que salta aos olhos logo a um primeiro exame e dá, por si mesma, uma razão suficiente para justificar a profundidade do abismo que separa o Cristianismo do mundo antigo e explicar a violência contínua que este opôs à nova revelação e, passados vinte séculos, continua a lhe opor, sob uma variedade impressionante de manifestações. Uma vez assinalada essa diferença, o gnosticismo surge, com ofuscante claridade, como a fonte e inspiração comum de uma multidão inesgotável de movimentos, escolas e doutrinas que, ao longo de dois milênios, se voltaram contra o Cristianismo desde muitos lados.

A diferença a que me refiro, se residisse no conteúdo doutrinal do Cristianismo, não faria senão opor, mais ou menos no mesmo plano, religião a religião, dogma a dogma, como as divergências que opõem, por exemplo, o islamismo ao judaísmo, ou as várias confissões cristãs entre si, como diversas espécies de um mesmo gênero. Mas não. O abismo entre Cristianismo e religião antiga é mais profundo. Não se trata de duas religiões diferentes, de duas espécies do mesmo gênero em conflito entre si: trata-se de dois gêneros incomensuráveis. A diferença é tão profunda que o uso de um mesmo termo — "religião" — para designar fenômenos tão heterogêneos deveria ser afastado para evitar confusão.

A diferença é, portanto, da *forma* dos fenômenos respectivos.

Todas as grandes religiões anteriores ao Cristianismo têm um caráter em comum, ausente no Cristianismo: nelas, uma cosmovisão religiosa se cristaliza numa estrutura social determinada, tomada ela mesma como expressão corporificada da verdade dessa cosmovisão. Noutros termos, a organização sócio-política era ela mesma a verdade encarnada — não havendo qualquer possibilidade de uma verdade exterior à crença coletiva. Aí, a crença reta e a integração obediente do indivíduo na ordem social eram uma só e mesma coisa. Não que o pensamento individual fosse reprimido, como viria a ser mais tarde e como é até hoje em sociedades de vários tipos: é que o pensamento individual simplesmente *não existia*; não havia um espaço onde a consciência do indivíduo pudesse se desenvolver para fora da crença coletiva. A concepção de uma verdade objetiva, universal, independente de qualquer ordem social determinada, e acessível à consciência

individual livre, não surge na história antes da filosofia grega. Sócrates é, na sucessão dos tempos, o primeiro homem que afirma explicitamente a soberania da consciência individual, sua superioridade mesmo em relação à crença materializada na ordem social, na medida em que a sociedade só pode ter acesso a verdades esquemáticas e simbólicas, ao passo que o indivíduo alcança, pela dialética socrática, a visão direta, não simbólica, da verdade universal. O indivíduo que chega à verdade tem, ao proclamá-la, uma autoridade superior à da sociedade, pois fala em nome do *universal*, absoluto e supra-quantitativo, ao passo que a sociedade fala apenas em nome do geral, forma quantitativa e meramente simbólica do universal. Se os deuses da comunidade habitavam nos templos e nas praças, o deus de Platão não reside senão na pura intelecção metafísica do filósofo. É o mesmo que dizer que os deuses gregos não eram senão a corporificação de forças cósmicas, derivadas e segundas, ao passo que o Deus de Platão, o Sumo Bem, era o Absoluto mesmo, inacessível ao culto público e só conhecido, enfim, pela intelecção filosófica. A Unidade de um Absoluto supra-cósmico aparece aí como uma verdade *esotérica*, em face do culto *exotérico* das potências cósmicas. O portador da verdade esotérica está, assim, diante da sociedade, numa posição ambígua: de um lado, é um homem como os outros, um membro da *polis*, submisso ao culto e às leis. De outro, é o porta-voz de um Deus verdadeiro, do qual aqueles deuses que aparecem no culto público não são senão ecos e imagens distantes. Aparece aí, com uma clareza ofuscante, a tragédia da autoridade espiritual legítima colocada em face de um poder temporal a que um velho culto já amputado de toda raiz celeste conferiu, pela antigüidade, uma espécie de autoridade espiritual simbólica. O sábio deve, por um lado, obediência às leis e costumes, caso não deseje ser excluído da comunidade humana; deve-a, por outro lado, ao Deus verdadeiro, do qual a comunidade só conhece analogias e símbolos distantes, cristalizados em ritos e mandamentos cujo sentido se perdeu.

Para nós, hoje, livres da pressão da sociedade local ateniense, é fácil dar razão a Sócrates, unilateralmente, mesmo porque nossa adesão à verdade interior que ele representava é, quase sempre, verbal e *pro forma*. Mas o próprio Sócrates deu alguma razão a seus carrascos, reconhecendo, implicitamente, que a verdade interior devia permanecer interior; que o culto exterior, por mais deteriorado e vazio de qualquer conteúdo espiritual, conservava seus direitos enquanto não chegasse o momento de rasgar o véu dos símbolos para exibir *urbi et orbi* o supremo segredo. Sócrates, portador de uma mensagem espiritual, não viera ao mundo, afinal, para fundar uma nova religião, mas apenas para dar, enquanto indivíduo humano, testemunho de uma verdade universal transcendente a todo culto local. Na sua mensagem destacam-se três aspectos essenciais: 1º, é universal, válida para todos os seres racionais e não somente para uma comunidade em particular; 2º, é apodíctica, funda-se na evidência e não em mera opinião; 3º, seu representante e porta-voz é o indivíduo como tal, a consciência reflexiva, filosófica, do homem independente, e não a autoridade socialmente constituída, ou a comunidade historicamente existente.

Ora, aquilo que Sócrates propõe a um grupo restrito de filósofos, sem a menor pretensão de transformar o seu ensinamento num novo culto público, é precisamente o que o Cristianismo oferecerá a todos os homens: o acesso direto ao conhecimento do Verbo divino, sem a intermediação da *polis* ou do Estado. O Cristianismo, em primeiro lugar, não se dirige aos homens enquanto membros de uma comunidade, mas enquanto indivíduos conscientes e senhores da sua liberdade; em segundo lugar, não lhes propõe um novo sistema de ritos e símbolos, mas a experiência direta do Verbo divino, uma certeza superior a toda prova dialética; em terceiro lugar, oferece-a como verdade universal, válida para todos os homens e não só para uns poucos situados num momento e lugar da

História. A única diferença é que Sócrates se resignava a que esta verdade interior permanecesse secreta, ao passo que o Cristianismo a revelava publicamente, convocando todos os homens a buscarem o acesso direto ao Verbo, sem intermediação da autoridade civil, num aberto desafio a todos os cultos estatais. O cristianismo, em suma, dessacralizava radicalmente o Estado, no mesmo instante em que consagrava, como portadora do Verbo divino, a alma do indivíduo humano. É significativa, no Novo Testamento, a passagem em que S. Paulo Apóstolo, tendo sabido que cristãos recém-batizados disputavam algo entre si no tribunal romano, os adverte a não se submeterem ao julgamento da autoridade civil, pois não cabe a esta julgar “aqueles que vão julgar o mundo”.[132]

Ao mesmo tempo, o cristianismo retirava o divino do quadro histórico e cósmico em que o aprisionara a imaginação greco- romana, restaurando a concepção de um deus supracósmico, transcendente a todas as representações sensíveis. A religião do Império, condensação de cultos gregos, romanos e bárbaros, resumia-se, em última instância, no diálogo entre a comunidade humana e o cosmos. De um lado, o pensamento comum dos homens reunidos na ágora ou no foro; de outro, as forças cósmicas, ora propícias, ora adversas, que pesam sobre o destino humano e entre cujas exigências a comunidade deve abrir seu caminho. O cristianismo rompe esse mundo bidimensional, inaugurando a dimensão vertical da profundidade e da altura, inacessível quer à imaginação comunitária, quer às representações sensíveis das divindades cósmicas: de um lado, a profundidade interior da consciência individual, o recinto secreto da intimidade do homem consigo mesmo; de outro, a infinitude, a eternidade, para além do tempo e do cosmos. A dimensão vertical da alma e de Deus, superposta ao confronto horizontal da sociedade e do cosmos, é precisamente um dos sentidos do simbolismo da cruz. À dimensão moral e cósmica da religião antiga o cristianismo superpôs a dimensão espiritual e metafísica.

Não que essa dimensão fosse totalmente desconhecida do mundo antigo. Encontramos sinais dela na mitologia grega, provavelmente herdeira de tradições orientais onde a consciência metafísica se conservara intacta. Mas, omitida pelo culto público, acabara por se refugiar na consciência filosófica e nos cultos de mistérios: tornara-se *esotérica*. Repetidamente os filósofos procuraram resgatar a sua lembrança, mostrando, por trás do panteão das divindades cósmicas, a existência de uma realidade mais alta a que os símbolos do culto aludiam veladamente. O cristianismo *exoterizou-a*, revelando a todos os homens o segredo que se tornara o privilégio dos sábios e dos místicos, abertura que o Evangelho simboliza como um rasgão no véu do templo.

É evidente que a dimensão metafísica não pode ser totalmente abrangida pelo discurso legalista da moral religiosa e pelos símbolos de um culto público; que ela subentende, para além do véu simbólico dos ritos e das leis, um *sentido*, captável pela pura inteligência metafísica mas irredutível tanto à representação concreta quanto às tentativas de uma formulação doutrinal acabada. A realidade divina foi muitas vezes comparada à água, que toma momentaneamente a forma do copo, para metamorfosear-se, conservando-se não obstante intacta, ao ser vertida noutro recipiente. Os cultos públicos são vastos sistemas de símbolos, ritos e mitos, que contêm essa água ao mesmo tempo que a ocultam. Entremeados e às vezes identificados aos costumes morais, às instituições jurídicas e políticas, eles tendem, por força do resíduo humano e histórico que carregam, a encerrar-se numa totalidade enrijecida e auto-suficiente. Submetidos à lei da entropia, como tudo o que existe no espaço-tempo, acabam por mundanizar o divino e divinizar o mundo, tudo equalizando na platitude do social e do histórico: de um lado, absorvem a consciência interior dos homens, neutralizando-a na fala coletiva; de outro, tapam a via de acesso ao divino, povoando os céus de figuras de heróis e

deuses projetados da Terra: ampliações divinizadas do Estado e da natureza física. O recipiente fecha-se, impedindo que os homens bebam.

Mas a aspiração ao infinito parece inerente à constituição humana. Pode ser reprimida, desviada, narcotizada por meio de sucedâneos “cósmicos” ou “históricos”, mas não pode ser abolida para sempre. Daí que a história das religiões seja pontilhada de rupturas cíclicas, que cortam a linearidade horizontal das causas históricas pela vertical de uma intervenção superior: os adventos de novos profetas-legisladores, que rompem a unidade cerrada das instituições antigas, inaugurando novos mundos históricos e resgatando as possibilidades espirituais perdidas. O profetismo é o retorno cíclico da primavera do mundo.

É só a banalidade do mundo de hoje que pode conceber os profetas como meros vaticinadores das coisas futuras. O termo mesmo “profeta” vem do *grego prophero*, que significa “fazer”, “produzir”, “determinar”. O profeta é uma força agente, não um observador. Ele determina o curso dos eventos, ele gira o botão do acontecer histórico, imprimindo-lhe uma direção totalmente nova, gerando efeitos de escala incomparavelmente superior ao das forças causais até então agentes. Ele determina uma súbita elevação do nível do devir histórico, onde repentinamente uma profusão de forças dispersas, caóticas e inconciliáveis se unifica numa nova direção da vida humana, dando um sentido ao caos e iluminando a uma nova luz a meta permanente da existência.[133]

Aconteceu que, na mensagem cristã, esse novo sentido não podia ser captado senão pelo indivíduo desligado dos laços que o prendiam à sociedade e ao Estado, pelo indivíduo que, assumindo sua liberdade, assumisse ao mesmo tempo a responsabilidade de ser, fora de qualquer tutela ou garantia externa, o portador do Logos, o detentor consciente do critério da verdade, o interlocutor solitário do Deus que “sonda os rins e os corações”, diante do qual o homem está nu e verídico tal como no dia em que nasceu. Ao propor ao homem um esforço que não se volta nem à satisfação de apetites individuais nem ao melhoramento da sociedade, o cristianismo abre entre a individualidade física e a identidade social humana um intervalo, o espaço da liberdade interior, a ser preenchido pelo desenvolvimento da autoconsciência. Este desenvolvimento é impossível enquanto todo o horizonte da atenção for ocupado, de um lado, pelos impulsos naturais egoístas, de outro, pelo idealismo social (precisamente as duas colunas a que se pretende reduzir o templo da moral moderna). É nesse espaço que floresce a *personalidade* humana, o fruto supremo da História. Ele coincide, estruturalmente, com aquele hiato que o cristianismo abre entre indivíduo e sociedade ao proclamar, na *Epístola a Diogneto* (séc. II), que cada cristão é um estrangeiro na sua própria pátria. A socialidade fica assim submetida hierarquicamente à solidão onde Deus habita: a assembléia dos que se reúnem em nome de Cristo é uma assembléia de homens que conhecem profundamente a solidão de seus corações, e que precisamente por isto podem se reunir em Cristo e não em mera tagarelice. De outro lado, esse hiato também corresponde a uma certa separação que o cristianismo estabelece entre consciência e corpo, através de uma disciplina moral dolorosa, é certo, mas tão necessária ao florescimento da autoconsciência quanto o isolamento social. O que se pode questionar é se essa disciplina tem o valor moral definitivo de um código de conduta universalmente válido, e não apenas o de uma pedagogia; mas que ela é absolutamente necessária à eclosão da autoconsciência, é: e não espanta que uma época afeita à liberdade sexual irrestrita também seja fértil em filósofos que negam a existência ou o valor da autoconsciência.

É fácil compreender que essa revolução da auto-imagem humana promovida pelo cristianismo teve no mundo greco-romano o impacto traumático de um corte do cordão umbilical. O advento do Cristianismo encerrava a era do Estado sacerdotal protetor e inaugurava a do homem religioso autônomo e solitário. A importância fundamental que teve o monasticismo (*monakos* = monge = solitário) no desenvolvimento da nova civilização é um sinal eloqüente do teor básico da sua vocação. Não somente o Império povoa-se de monastérios, mas há uma verdadeira corrida para o deserto: milhares de anacoretas evadem-se do falatório urbano, não para buscar as consolações factícias do Jardim de Epicuro, mas para experimentar na extrema solidão o acesso a uma nova profundidade da vida interior. Não se trata apenas de uma retirada. Eles vão em busca de um espírito regenerador e, ao voltarem para junto de seus semelhantes, o trazem consigo. É desses homens fugidos do mundo que nasce o novo mundo.

Esse novo mundo é composto de unidades autônomas — cidades, aldeias, monastérios, propriedades rurais — separadas umas das outras por imensas distâncias e sem outra ligação entre si senão a obediência comum a uma mesma religião. Nenhuma unidade administrativa, econômica ou militar. Apenas o liame sutil e voluntário da fé, que se expande invisivelmente até abarcar todo o território europeu, sempre por obra de homens solitários, que agem movidos por um impulso pessoal e quase sem comunicação com a autoridade religiosa central em Roma ou Bizâncio. O fenômeno é espantoso. Como pôde a nova civilização sobreviver, crescer, afirmar poderosamente seus valores, em tais condições? Não há outra explicação senão a atividade incessante, tenaz e silenciosa de milhares de monges espalhados ao longo do território, apegados à sua fé por um liame interior muito mais poderoso do que qualquer obediência externa a um governante.[134] *A noção mesma de autoridade e hierarquia era ali submetida a uma estranha mutação:*

> *"Se trata de un reino no encuadrado por el espacio y por el tiempo, sino extendido en la eternidad, no fundado en la dominación sino en la comunión, no integrado por la subordinación sino por la participación, no existente primariamente en instituciones y actos externos (aunque manifestado en ellos) sino viviendo originariamente en la intimidad de cada uno, y no mantenido por el poder sino por la autoridad que se identifica con el servicio a la comunidad*".[135]

O novo mundo deve ter parecido misterioso, caótico e hostil às classes e pessoas acostumadas à ordem imperial. Pode-se fazer uma imagem supondo como se sentiria um senador norte-americano que, repentinamente arrebatado à segurança do Estado, fosse jogado no interior da Amazônia, entre índios e frades. De que valeriam ali o discurso sobre os direitos, o apelo aos tribunais, a confiança no poder onipresente da autoridade civil? Ali só lhe restaria ser homem e confiar em Deus. A confiança em Deus bastava para o anacoreta na noite do deserto, entre ventos, demônios e feras. Mas o que é um patrício romano, sem o Império que lhe dá sua identidade, seu lugar de honra não só no Exército e no Senado mas na casta sacerdotal, seu senso de orientação e de dignidade familiar? É um leão sem suas garras, entregue à sanha das hienas.

O novo mundo espiritual emerge num panorama exterior de sinistra desolação. Somente o homem da fé pode enxergar ali a semente de um futuro glorioso. A quem o vê de fora, desde o ponto de vista do mundo antigo, ele nada promete senão trevas crescentes, a dissolução dos valores sacros do Império entre as mãos das hordas de invasores bárbaros.

Compreende-se, mais particularmente, a reação horrorizada dos letrados e da casta sacerdotal. O tipo de vida interior que os monges traziam era tão diferente de tudo quanto o mundo antigo conhecia

como filosofia, por um lado, e como religião, por outro, que o cristianismo não tinha senão como parecer, a essa gente, a negação mesma da cultura, das letras e mesmo da virtude em geral.

Os monges, em primeiro lugar, não se ocupavam das letras, nem cultivavam os debates filosóficos, mostrando ante a "sabedoria mundana" um desdém que não tinha como não parecer, de fora, afetação e arrogância de bárbaros. Em segundo lugar, pouco se lixavam para as virtudes cívicas que, no contexto greco-romano, constituíam a essência mesma da moralidade. Em terceiro lugar, eles haviam trocado a complexa beleza das antigas cerimônias públicas por um rito estranho, de ressonâncias antropofágicas apavorantes.

Porém, mais grave do que tudo, o cristianismo havia "rompido o véu do templo", havia colocado em circulação temas, símbolos, conhecimentos e atitudes antes reservados a umas quantas sociedades iniciáticas que, de repente, viram desfazer-se em fumaça a proteção do segredo que as cercava, e do qual tiravam boa parte da sua autoridade.

Entre letrados, nobres, sacerdotes e iniciados, o cristianismo caiu como um raio que provoca espanto e terror, e, passado o susto inicial, desperta ódio, rancor, revolta contra o destino, um desejo incoercível de vingança e de restabelecer as coisas como eram antes. Para os homens da religião antiga, o cristianismo foi a "pedra de escândalo", a súbita ruptura, por parte dos céus, de um contrato que os homens acreditavam ter selado para sempre com os deuses.

Acuada pelo avanço cristão, a cultura espiritual antiga é em parte absorvida no novo quadro, mas resta sempre um fundo inassimilável. Este reflui para as sombras, para o subterrâneo, onde tratará de conservar vivas as suas forças, à espera de um futuro ciclo onde possa ressurgir. É quase uma lei ou princípio histórico: o *exoterismo* destronado funde-se no *esoterismo* do ciclo seguinte, na espera de uma ressurreição. Durante o período de espera, ele representa o elemento antagônico e complementar da cultura dominante — a "sombra" que cresce junto com o novo corpo da civilização, até engoli-lo quando chegar a hora do crepúsculo. Toda civilização em declínio experimenta um retorno de temas religiosos abandonados milênios antes, tal como o corpo moribundo vê ressurgirem com redobrada força as moléstias que venceu no passado.

O conjunto de crenças, símbolos, valores e atitudes da cultura espiritual greco-romana, que refluíram para o subsolo no advento do cristianismo, que de lá lhe moveram guerra subterrânea ao longo de dois milênios, solapando-lhe as bases, e que agora ressurgem à plena luz do dia para o combate final, é precisamente o que se denomina *gnosticismo*.[136]

§25 Leviatã e Beemot

Não cabe entrar aqui numa descrição aprofundada do fenômeno gnóstico, de cuja amplitude e variedade, quase alucinantes, somente estudos volumosos podem, de longe, dar conta. Mas não creio errar ao assinalar, como pontos comuns a uma ampla variedade de escolas gnósticas, a *religião cósmica*, de um lado, *a sacralização da sociedade* (ou do Estado), por outro.

Para me fazer entender, devo recorrer a um diagrama, onde a vertical simboliza a eternidade e a horizontal a temporalidade, como aliás em todo o simbolismo universal da cruz (Fig. 2). Na simbologia chinesa, a vertical corresponde a *khouen*, a "perfeição ativa", ou o princípio metafísico do qual tudo se origina; e o horizontal a *khien*, a "perfeição passiva" ou manifestação cósmica desse princípio.[137] Note-se que o homem aqui designado é o Homem Universal, molde do cosmos —

transcendente ao cosmos portanto — e não a individualidade empírica. De outro lado, porém, o Homem Universal é a essência mesma da individualidade concreta, da singularidade humana.

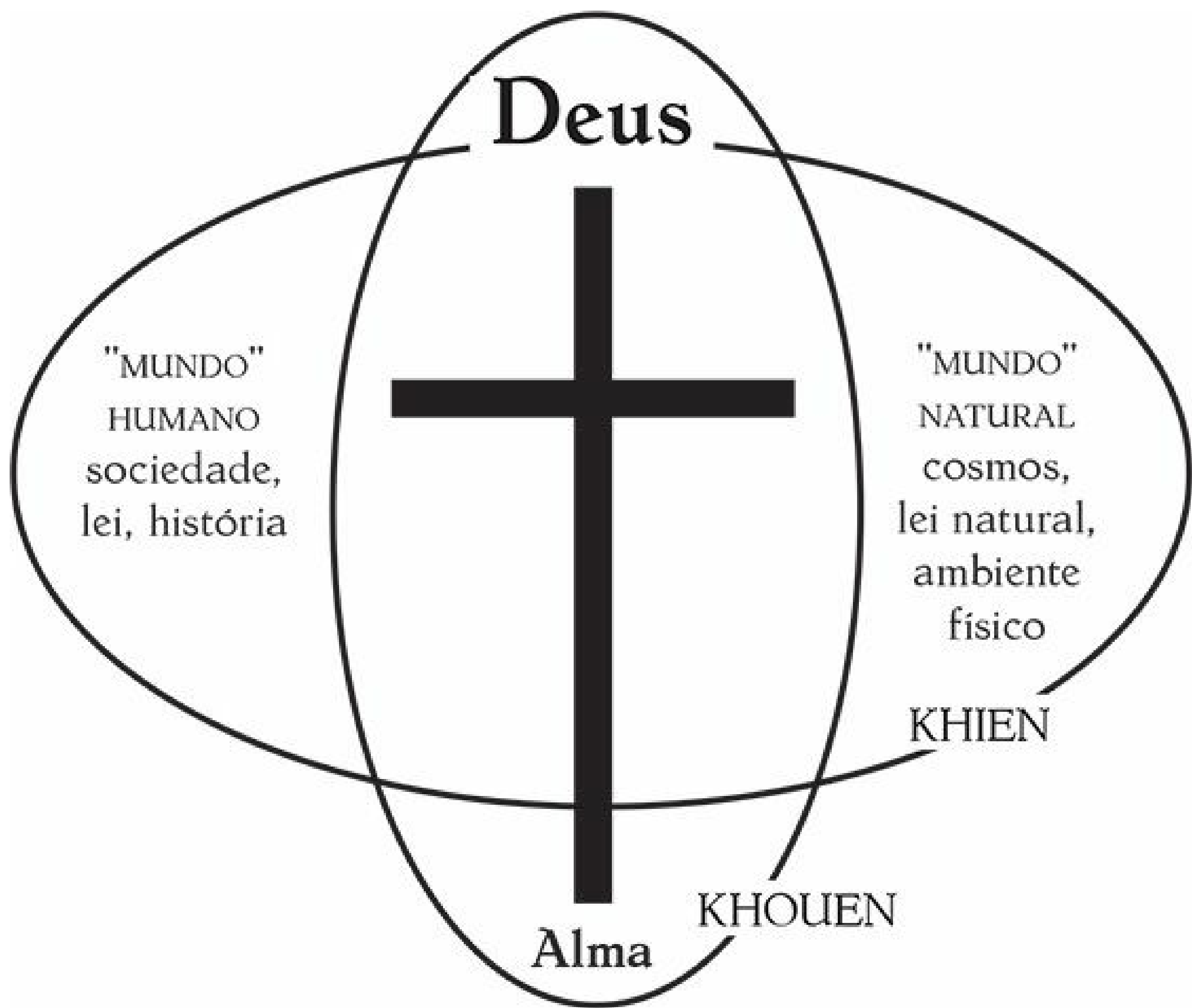


Figura 2 – Elementos do fenômeno religioso

Esse diagrama não tem, aqui, ligação direta com o simbolismo cristão do sacrifício do Gólgota. Ele indica simplesmente os quatro elementos básicos que estão presentes em todas as concepções religiosas do mundo. Em cada uma delas, se encontra algo como um conceito de Deus, do Absoluto, do Infinito; um conceito da alma humana, de sua natureza, origem e destino; um conceito da natureza física, ou "mundo" como o cenário onde se desenrola a história dessa alma; e, finalmente, alguma noção, ao menos, quanto à organização real ou ideal da sociedade humana para os fins que a alma deve cumprir.

O único elemento fixo, presente em todas as religiões, é Deus. Às vezes não sob esse nome, às vezes reduzido a um conceito metafísico abstrato, como no hinduismo, às vezes ocultado sob um véu de obscuridade e silêncio como no budismo, mas sempre presente. Não há religião sem uma referência mais ou menos direta a um Absoluto, Eterno, Imutável — a uma Causa ou Princípio metafísico. Os outros três fatores são móveis. As religiões podem ser diferenciadas e classificadas, muito facilmente e sem qualquer inexatidão, conforme a ênfase maior ou menor que dão a um ou outro desses três elementos na sua relação com o Absoluto e conforme o jogo de compensações dialéticas que estabelece entre eles. É patente, por exemplo, que no Judaísmo a ênfase recai nas relações entre Deus e a comunidade humana — o povo de Israel —, com poucas referências seja à alma individual,

seja à natureza em torno, ou que o Budismo fala mais da alma do que dos outros dois elementos. Isso não quer dizer que os elementos menos enfatizados estejam de fato ausentes — quer dizer apenas que essas religiões os tomam por implícitos.

A ênfase do cristianismo cai evidentemente no eixo vertical, nas relações diretas entre a alma e Deus. A sociedade e a natureza perdiam, de um só golpe, seu papel de interlocutoras entre a alma e o divino. O homem singular, novo Adão, era elevado a senhor do mundo, em luta aberta com as divindades da natureza — os *djinns* de que fala a tradição islâmica — e os poderes sociais, que a Bíblia havia condenado numa sentença sumária: "Os deuses das nações são demônios".

É evidente, portanto, que a reação básica contra o cristianismo assume desde logo a forma de uma luta pela restauração da natureza e da sociedade em seu estatuto anterior — de uma luta, portanto, contra o indivíduo humano, contra a alma, contra a consciência autônoma.[138] Seria errôneo, porém, identificar diretamente essa luta como uma luta contra a Igreja, contra o Papado, contra a Instituição Romana. Ao contrário, a própria consolidação da autoridade romana se faz, em grande parte, romanizando o cristianismo, ressacralizando a sociedade: a Igreja conquista o mundo, mas deixando-se em parte conquistar por ele. O conflito entre expansionismo catequético e conservação da fé inicial acompanha toda a História da Igreja — em contraponto com a perene ambigüidade das relações entre Fé e Império, autoridade espiritual e poder temporal, que Dante simbolizou na luta entre a águia e a cruz.

O cristianismo, de fato, não quis destruir o Império, mas não podia submeter-se a ele; nem quis restaurá-lo, mas não podia subsistir e expandir-se senão sob a proteção dele. René Guénon, que sempre deve ser ouvido nessas matérias, explica o fenômeno dizendo que o cristianismo não tinha, originariamente, o espírito de uma lei religiosa, no sentido judaico ou islâmico de uma regra para a ordenação do mundo, mas o de um esoterismo, de um caminho puramente interior: "Meu reino não é deste mundo". A exoterização do cristianismo, sua transformação numa lei religiosa para o conjunto da sociedade, teria sido causada por circunstâncias externas: a decadência da religião romana e do judaísmo deixavam o mundo greco-romano praticamente sem qualquer lei religiosa — e o cristianismo, mesmo a contragosto, mesmo ao preço de trair em parte sua vocação interiorizante, teve de preencher providencialmente uma lacuna que ameaçava alargar-se num abismo e engolfar a civilização. O cristianismo salva o mundo antigo, absorvendo-o num novo quadro, mas, para isso, tem de se deixar absorver nele e transformar-se, mediante adaptações bastante deformantes, numa nova Lei exterior, na religião do Império.[139]

Não precisamos endossar por completo a tese de Guénon para admitir o fato patente de que o cristianismo, malgrado sua imensa força de renovação espiritual, não estava muito bem dotado para reorganizar a sociedade civil e política. No Evangelho não se encontra uma indicação, uma linha, uma palavra sequer a respeito da organização política e econômica, da moral exterior, do direito civil e penal, como se encontram com abundância na *Torah*, no *Corão* ou nas Escrituras hindus. O cristianismo era essencialmente uma "via de salvação", que voltava as costas para este mundo, concentrando todos os esforços na busca da Cidade Celeste. Para transformar-se numa força organizadora da Cidade Terrestre, ele teve de sofrer adaptações que arriscaram deformá-lo profundamente. Não existe, em toda a História das Religiões, outro caso de uma moral religiosa que tenha passado por tantas mudanças e transformações. A moral social cristã, com efeito, não emerge pronta e óbvia da letra das escrituras, como a islâmica ou a judaica, mas se elabora aos poucos, ao

fio de tremendas disputas dialéticas, por obra dos teólogos e dos concílios, crescendo, não como a progressão linear de uma simples dedução lógica, mas como um organismo vivente, entre dores e contradições. Assim, por exemplo, vemos o celibato clerical — hoje defendido como um valor essencial à preservação da fé — não ser instituído plenamente antes de dez séculos de discussões, numa Igreja cujo primeiro papa, o Apóstolo Pedro, fora um homem casado. Mesmo o rito, a expressão plástica da simbologia da fé, não tem forma fixa: em torno de um núcleo essencial constituído pela Eucaristia, a missa adquire, ao longo dos séculos, uma pluralidade de formas, ora com o sacerdote de costas para o público, ora de frente, ora os fiéis tomando vinho e comendo pão, ora só comendo o pão e deixando o vinho para o sacerdote, ora sentados em bancos, ora espalhados de pé pela nave da igreja, ora voltados uniformemente para o Oriente ora para qualquer direção ao acaso, ora rezando em latim ou grego, ora nas línguas locais, ora com música, ora sem música, ora confessando-se sumariamente em grupo, ora detalhadamente cada qual a sós com o padre, e assim por diante, numa variedade sem fim, conforme os tempos e os modos da História mundana. A singularidade desse fenômeno salta aos olhos quando comparamos a infinidade das formas da missa com a fixidez uniforme das cerimônias judaicas cristalizadas de uma vez para sempre na forma estabelecida pelo Antigo Testamento; ou com a do rito islâmico, hoje exatamente o mesmo do tempo em que o ensinou o Profeta Mohammed (Maomé) ao exército medinense em marcha contra os infiéis aquartelados em Meca, isto para não falar da imobilidade multimilenar do complexo sistema ritual hindu.

Tudo isso mostra a profunda inadaptação do cristianismo à missão reguladora e civilizadora de que foi incumbido pelo desenrolar dos fatos. Entre a inadaptação congênita e a força da obrigação externa, o resultado foi duplo: de um lado, um esforço milenar e repetidamente fracassado para erguer um Império cristão, unificando o Ocidente. Com efeito, no Ocidente só existiu império cristão, no sentido mundial, durante o reinado de Carlos Magno. No restante da história européia o Império é apenas uma idéia unificadora, pairando no abstrato sobre um caos de principados e ducados perpetuamente em guerra uns com os outros. De outro lado, e em função mesma do fracasso do Império, surge a transformação do papado num poder temporal concorrente, com todo o seu cortejo de conseqüências nefastas. A principal, evidentemente, foi a mundanização do culto, o rebaixamento da moral cristã a um receituário de exterioridades tão opressivo e falso quanto o moralismo estatal romano, a cristalização progressiva da doutrina num formalismo lógico-jurídico deprimente e, por via de conseqüência, a politização completa da religião na época pós-renascentista, como um conservadorismo monárquico, de início, que aos poucos iria se transformando no seu contrário: num ativismo republicano, liberal e socialista.

Mas não foi só dentro da Igreja que o espírito do mundo romano permaneceu atuante: em volta dela, e contra ela, pulularam desde os primeiros séculos as seitas gnósticas. Nelas conservava-se o espírito da religião cósmica — o outro componente do culto estatal greco-romano. É como se o espírito pagão se houvesse bipartido: seu gênio político, histórico e jurídico infiltrou-se na alta hierarquia da Igreja, enquanto sua religião cósmica, seus deuses naturais, se refugiavam no gnosticismo. Eis aí, desde o início da história cristã, perfilados os dois inimigos que se opõem a Deus e à alma: o "mundo" e a "carne" — de um lado o espírito da sociedade política, de outro o culto das forças materiais do cosmos. A aliança de religião estatal e religião cósmica opõe-se à aliança de Deus e do homem. A dimensão sociocósmica (*khien*) pretende subjugar, engolir e eliminar a dimensão espiritual e metafísica (*khouen*).

Mas *khien* é, em si mesmo, duplo. A entronização do sociocósmico desencadeia, imediatamente, uma nova luta. Quem reinará: a sociedade ou o cosmos, o homem ou a realidade externa, a história ou a natureza? Aparece aí, com toda a clareza, o tema dominante de todos os conflitos de idéias no Ocidente desde o Renascimento. Derrubado o eixo vertical, o horizontal não pode permanecer de pé, pois não há entre seus dois termos a desigualdade flagrante que há entre o indivíduo humano e Deus: história e mundo, cultura e natureza, valor e fato, jamais podem chegar a um acordo senão tomando como fiel da balança a vertical que aponta, para cima, a esfera das leis metafísicas, os limites do possível e do impossível, e, para baixo, os desejos e aspirações da alma humana singular. Retirados de cena a alma e o Absoluto, resta apenas o combate de Leviatã e Beemot: o espírito da rebelião autolátrica que comanda a História, o espírito da submissão cega e mecânica à natureza exterior. Um novo diagrama mostrará as alternativas em que o Ocidente se debate há quatro séculos:

COSMOS	versus	HUMANIDADE
LEIS FÍSICAS	versus	LEIS DA RAZÃO
EXPERIÊNCIA	versus	PENSAMENTO
NATUREZA	versus	HISTÓRIA
MECANICISMO	versus	VITALISMO
NATURE	versus	*NURTURE*
BEEMOT	versus	LEVIATÃ

Muitas vezes me perguntei se os significados atuais e correntes da “esquerda” e da “direita”, que o folclore político data da reunião dos Estados Gerais sob Luís XVI, não teriam uma origem anterior, na disputa entre os dois braços da cruz para decidir, uma vez a cruz tombada, qual ficaria para cima.

É surpreendente, mas a história das idéias nos últimos quatro séculos pode ser todinha contada como uma série de variações, na verdade bem monótonas, em torno do tema da disputa entre os dois braços da cruz.

Já em pleno Renascimento, o antagonismo perfila-se entre os cientistas naturais, firmemente decididos a abandonar a tradição aristotélica (ou o que assim denominavam) pelos novos métodos experimentais, e os humanistas, empenhados em restaurar o amor aos clássicos gregos. Os primeiros romperam com o sentido de continuidade histórica das ciências, acreditando possível fazer tábua-rasa e ler direto do Livro da Natureza. Os segundos, redescobrindo a *Poética* de Aristóteles, encadearam numa rígida obediência aos cânones aristotélicos o gosto literário por três séculos, ao mesmo tempo que inauguravam, com a crítica de textos, a moderna ciência histórica. É incrível como dois movimentos de sentido antagônico possam ter entrado para os livros de História com a denominação comum de “Renascimento”.[140]

No século XVII, as duas correntes contrárias serão por assim dizer oficialmente separadas em compartimentos estanques com a abertura das faculdades parisienses de “Letras” e de “Ciências”, inaugurando as “duas culturas” de que falaria mais tarde C. P. Snow.

Ao mesmo tempo, o debate filosófico cristaliza-se no antagonismo entre empiristas e racionalistas — os primeiros atribuindo ao mundo, ao objeto externo, a origem de todos os nossos conhecimentos; o segundo extraindo-o pronto ou semipronto de dentro da razão humana.

No século seguinte, o nascimento do historicismo assinala o começo da disputa entre os deuses do tempo e os deuses do espaço. O antagonismo só será formulado expressamente no fim do século XIX, com Windelband e Rickert, mas em Vico já se observa a disputa de prioridade: em oposição à ciência físico-matemática, a História é promovida a modelo supremo do conhecimento.

Finalmente, no século XX, o conflito entre capitalismo e comunismo evolui para a forma final da disputa entre a "Nova Era" e a "Revolução Cultural". E no auge desta disputa é que entra em cena o iogue-comissário.

---

131 Arthur Koestler, *The Yogi and the Commisar and Other Essays*, London, Jonathan Cape, 1945 (várias reedições).

132 Tendo exortado os fiéis a obedecer as autoridades mundanas (Rm 13,1-7), o Apóstolo, não obstante, adverte: "Atreve-se algum de vós, tendo litígio contra outro, ir a juízo perante os injustos, e não perante os santos?" (1Cor 6, 1). O sentido é claro: "dar a César o que é de César", mas sem submeter-lhe o julgamento de questões de consciência. Com isto, S. Paulo já deixava refutada de antemão a falácia hegeliana de que "o Estado é a realidade da liberdade concreta", mostrando que o Estado só pode ser o lugar da liberdade abstrata, formal, o que, curiosamente, viria a ser percebido também com muita clareza por Karl Marx. Chega a ser espantoso que Hegel, tendo percebido nitidamente a contradição da Igreja medieval – a um tempo defensora da liberdade de consciência e obstáculo ao seu exercício efetivo (*Fil. Hist.*, II: 1) –, não se desse conta de que a mesma contradição se agravaria ainda mais no Estado moderno.

133 Meu livro *O Profeta da Paz. Estudos sobre a Interpretação Simbólica da Vida do Profeta Mohammed (Maomé)*, ainda inédito nove anos após ter recebido um prêmio do governo da Arábia Saudita, é um estudo sobre a significação da profecia na História, ilustrado pelo caso do único profeta de cujos atos e palavras restou para o historiador moderno uma documentação abundante. Foi esse estudo que me persuadiu, de uma vez para sempre, de que o fenômeno da profecia é o gonzo sobre o qual gira o portal da compreensão histórica, e de que uma história reduzida às dimensões natural e civil, como o é quase tudo o que hoje recebe o nome da ciência de Heródoto, é apenas uma crônica provinciana, sem qualquer poder de elucidar os fatores decisivos, os retornos cíclicos, as ascensões e quedas dos impérios e das doutrinas. Que filosofias inteiras da História possam ter-se assentado sobre bases tão estreitas mostra apenas que a intelectualidade moderna é um novo sacerdócio de tipo greco-romano, firmemente empenhado em não deixar os homens enxergarem nada para lá do círculo mundano. A "total mundanização e terrestrialidade do pensamento" (*sic*) advogada por Antonio Gramsci, é apenas a finalização de um processo de estreitamento do horizonte intelectual humano que vem de alguns séculos. Seu ideal é reduzir a consciência do historiador à condição do sapo da fábula, habitante de um poço, que, indagado sobre o que era o céu, respondeu: "É um buraquinho no teto da minha casa".

134 É absolutamente indispensável a quem queira compreender este período da História ler os clássicos de Christopher Dawson, *Religion and the Rise of Western Culture*, New York, Image Books, 1957 (várias reedições), e *The Making of Europe. An Introduction to the History of European Unity*, New York, Meridian Books, 1956.

135 M. García-Pelayo, cit. em Antonio Truyol y Serra, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, vol. I. *De los Orígenes a la Baja Edad Media*, 4ª ed., Madrid, Revista de Occidente, 1970, p. 251.

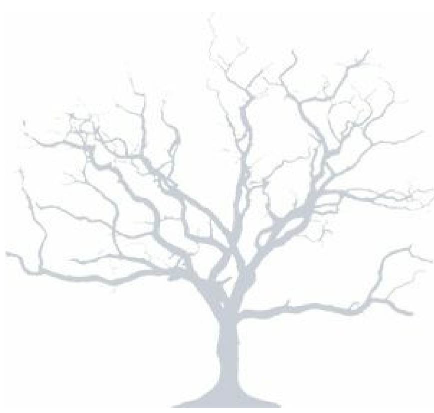
136 Usa-se às vezes para nomeá-lo o termo *gnose,* mas esta palavra serve também para designar — de modo mais genérico e sem qualquer conexão com a resistência greco-romana ao cristianismo — o elemento intelectivo e cognoscitivo de qualquer tradição religiosa e espiritual, cristã inclusive. Fala-se neste sentido de uma gnose islâmica, budista etc., e também de uma gnose cristã (por exemplo, em Clemente de Alexandria), que rigorosamente nada têm a ver com o fenômeno particular que estou estudando aqui, o qual por isto prefiro designar com o termo diferencial *gnosticismo*.

137 V. *A Nova Era e a Revolução Cultural: Fritjof Capra & Antonio Gramsci*, Campinas, VIDE Editorial, 4ª ed., p. 13-16.

138 O estudo mais inteligente já escrito sobre a influência do gnosticismo na história das ideologias no Ocidente é a obra de Eric Voegelin citada adiante na nota 247. A tese defendida neste parágrafo é amplamente inspirada em Voegelin, do qual no entanto me separam algumas diferenças menores, que se manifestarão nos parágrafos seguintes.

139 René Guénon, *Aperçus sur l'Ésoterisme Chrétien*, Paris, Éditions Traditionnelles, 2e éd., 1977, p. 8-26.

140 Sobre este paradoxo na história da influência aristotélica e este antagonismo no seio do Renascimento, v. *Aristóteles em nova perspectiva: introdução à Teoria dos Quatro Discursos, op. cit.*, e também *Pensamento e Atualidade de Aristóteles*, transcrição por Heloísa Madeira, João Augusto Madeira e Kátia Torres, 12 fascículos, 5 já em circulação (Rio de Janeiro, IAL, 1994).



LIVRO V

CAPÍTULO 9

A RELIGIÃO DO IMPÉRIO

§26 De Hegel a Comte

O iogue-comissário, personificando a reconciliação entre a Nova Era e a Revolução Cultural, deveria trazer-nos, logicamente, a solução de todas essas antinomias. É isto, de fato, o que ele nos promete. Mas é claro também que não pode realizá-lo em hipótese alguma, pois uma contradição, qualquer que seja, só pode ser resolvida desde um terceiro termo superior que abranja e contenha os dois opostos; e o iogue-comissário, não podendo elevar-se ao plano da universalidade metafísica que é o único desde o qual os dilemas da cultura Ocidental se unificam e se resolvem, apela para o clássico expediente dos neuróticos: amortecer o conflito mediante a queda num sono depressivo e auto-hipnótico. Estreitando o horizonte da consciência, ele expele de seu campo de visão as forças em luta, e procura persuadir-se de que tudo o que não enxerga não existe. Mas nem séculos de prática do *tetrafármacon* poderiam nos impedir de ouvir, por trás das palavras calmantes de Motta Pessanha, o ronco ameaçador da catástrofe que se aproxima: uma vez desaparecida dos céus a imagem do eterno, a luta entre os deuses do tempo e os deuses do espaço prosseguirá até o desenlace fatal, que só pode ser a vitória do mais forte. Ora, dos dois monstros, o mais forte é sempre Beemot, a ordem do universo físico. A derrotada é sempre a comunidade humana, instável e nervosa, a debater-se nas águas, raivosa e humilhada, sob o peso esmagador das patas do adversário.

Não é mesmo significativo que, no auge do ufanismo científico que celebrava o domínio da comunidade humana sobre a natureza, os cientistas mesmos venham nos alertar para os perigos iminentes que nos chegam cada vez mais ameaçadores do cosmos físico, e, mudando de tom, passem do triunfalismo prometéico à pregação de uma resignada e humilde "colaboração com a natureza"?[141] É que eles ouviram o baque surdo das patas de Beemot, que vem novamente esmagar Leviatã. Mas tudo o que podem fazer é trocar às pressas de divindade, passar da rebelião prometéica a um conformismo obediente de bonzos orientais, até que a vontade humana de poder se rebele novamente, para novamente ser esmagada, e assim por diante até a derrota final. Não, não adianta trocar o culto de Leviatã pelo de Beemot. Esta troca, cíclica e repetitiva até à alucinação, é ela mesma o problema, o mal que sacode e gira há séculos o Ocidente numa alucinada dança de dervixes bêbados que se esqueceram de *Allah* e caíram na idolatria da dança mesma. As duas mãos de *khien* só param de estapear-se uma à outra quando se juntam na comum obediência a *khouen*.

Mas, se o remédio proposto pelo iogue-comissário para debelar o vício é apenas uma nova injeção da mesma velha droga, então cabe a pergunta: *Quia bono?* Quem ganha com isso? A quem serve o iogue-comissário, sabendo ou não?

***

Terminada a Revolução Francesa, Augusto Comte, empreendendo o balanço contábil das conquistas ideológicas desse magno evento da modernidade, chegou à conclusão de que o saldo estava em vermelho. Esta cor não se referia ao sangue derramado entre discursos, mas ao fato de que a Revolução, tendo cortado junto com a cabeça do rei também as raízes morais e religiosas do Antigo Regime, nada pusera em seu lugar: com o *deficit* ideológico daí resultante, as massas sentiam-se boiando num desesperante vazio espiritual, que as conquistas sociais não bastavam para aliviar.[

142] Qual a solução? Voltar ao catolicismo? Nunca! Diante das circunstâncias, Comte tomou então uma atitude que bem mostra a superioridade dos tempos modernos: ao contrário dos antigos profetas judeus, aqueles preguiçosos que fugiam ao apelo divino até que Jeová os capturasse a laço entre invectivas e ameaças terrificantes, o nosso filósofo não se fez de rogado, e aceitou mais que depressa a incumbência de fundar o novo culto, incumbência que lhe fora aliás atribuída por ele mesmo. Não é preciso dizer que morreu louco.

A nova religião teria três características principais:

1º Seria uma religião do Estado: o homem dos novos tempos serviria ao Estado como outrora os fiéis tinham servido à Igreja.

2º Para marcar sua ruptura com a era anterior, ela instituiria um novo calendário, com ritos festivos dedicados aos "grandes homens" cujo advento a este mundo marcara as etapas decisivas do "progresso histórico".

3º A nova religião assinalaria o ingresso da humanidade na etapa decisiva de sua evolução temporal — a "era positiva", marcada pelo predomínio da ciência e da técnica, após a "era mítica" inicial e a "era metafísica" intermediária.

Nessas três características aparecem os traços básicos que definem o que chamei divinização do tempo: a identificação da lei religiosa com a lei civil (ou absorção da Igreja pela sociedade política), o culto dos antepassados e o conceito da dimensão temporal como campo onde se realiza um progresso predestinado. Em suma: *Cæsar redivivus*.

Mas a nova religião não era tão nova. Em primeiro lugar, ela simplesmente dava expressão mais detalhada à idéia hegeliana do Estado como sucessor da Igreja: se Comte era o Messias da Religião da Humanidade, Hegel fora pelo menos seu São João Batista.

Para piorar, a religião de Hegel não ficara só na idéia: a Revolução chegou a realizá-la integralmente. Em 7 de junho de 1793, a Convenção, reunida sob a presidência de Maxilimilien Robespierre, votou um Catecismo em quinze artigos. O primeiro reconhecia a existência do Ser Supremo, que se distinguia daquilo que o Antigo Regime chamava de Deus por ser menos uma Pessoa do que um conceito abstrato: o deus do deísmo, em suma. Os artigos 2 e 3 fixavam os deveres para com o Ser Supremo: odiar os tiranos, punir os traidores e outras coisas pelo gênero. Os artigos seguintes estabeleciam rituais festivos incumbidos de recordar ao homem sua dignidade e seus deveres. São trinta e seis festas por ano, dedicadas ao Ser Supremo, à República, à Justiça, à Frugalidade e a outras coisas excelentes, entre as quais a Indústria e a Agricultura, e mais quatro celebrações extras, a principal das quais em 14 de julho. Marcada a primeira festa para a data que coincidia com o domingo de Pentecostes, o pintor Jacques-Louis David foi encarregado dos detalhes litúrgicos, que incluíram uma procissão, com o sumo-sacerdote Robespierre à frente, hinos ao "Pai do universo, suprema inteligência", chuvas de flores, disparos de canhões e um desfile da estátua da Liberdade num carro puxado por oito bois.

Depois disso, que mais restava a Augusto Comte senão chover no molhado? Até o título do opúsculo em que divulga suas concepções religiosas é copiado do decreto da Convenção: *Catéchisme*. A religião de Comte não foi adotada em parte alguma, exceto na borda esquecida do mundo: no Império do Brasil, onde valorosos oficiais militares, descontentes com a monarquia que não dera o devido reconhecimento ao Exército que vencera galhardamente tropas paraguaias compostas de meninos de 8 a 15 anos de idade, sonhavam em implantar no país uma ditadura

republicana inspirada na divisa do Mestre: *Ordre et Progrès*. Na Europa a Religião da Humanidade acabou sendo esquecida, junto com seu antecessor imediato, o culto robespierreano do Ser Supremo. Mas deixaram, lá e cá, uma infinidade de marcas, entre as quais um inesgotável calendário cívico, que, celebrando as secretárias, os motoristas, as mães, os pais, os namorados e *tutti quanti*, oferecem duas vantagens indiscutíveis: fazem esquecer o calendário litúrgico da Igreja e fomentam os negócios. Na verdade fazem mais que isto: fornecendo um *Ersatz* para a experiência religiosa do "tempo qualificado" — épocas especiais em que o fluxo dos eventos muda ciclicamente de tonalidade, recordando ao homem a relatividade do tempo e a imersão de tudo no eterno[143] —, o calendário cívico ajuda a aprisionar a mente humana no tempo sócio-econômico, no tempo administrativo, elevado ao estatuto de uma realidade metafísica. No quadro de uma organização social onde horários e rotinas, frutos da decisão humana, pesam sobre os homens com o peso de uma coerção física, não é de espantar que o empregado em férias, contemplando o mar e as montanhas, imagine sonhar, e que, ao retomar seu lugar na fila do relógio de ponto, sinta retornar à "realidade".

***

Derrubado Robespierre, sua religião foi para o túmulo com ele, mas a idéia permaneceu no ar, exercendo um forte apelo sobre todo homem a quem o poder sobre o reino deste mundo parecesse uma ambição demasiado estreita. Ela acabou sendo absorvida por aquele que sepultou a Revolução sob os alicerces de um novo Império: ao coroar-se a si mesmo, dispensando a consagração papal que por séculos fora tida como a garantia espiritual indispensável à legitimação do poder temporal, Napoleão Bonaparte fez saber à Igreja que já estavam longe os tempos em que o Império fazia à autoridade religiosa uma concorrência meramente política. Levantava-se agora ante o cristianismo a figura temível do oponente espiritual.

Napoleão terminou mal, derrotado por um punhado de reis à antiga, coroados pela Igreja. Mas, enquanto ele se extinguia na dor e na humilhação do exílio, a idéia da religião de Estado prosperava, de maneira discreta mas decisiva, do outro lado do oceano.

§27 Translatio imperii. Breve história da idéia imperial

"Pois todos pecaram e estão privados
da glória de Deus" – S. PAULO APÓSTOLO

A história política do Ocidente pode ser, sem erro, facilmente resumida como a história das lutas pelo direito de sucessão do Império Romano. Século após século, vemos sucederem-se tentativas de renovar o feito máximo de Roma: unificar, sob uma mesma legislação e um mesmo governo, uma multiplicidade de povos, convivendo na harmonia de suas diferenças e todos contribuindo para a riqueza e grandeza do Império.

Em volta desse tema dominante, reinos e dinastias que surgem e se desvanecem, revoluções políticas e culturais que se sucedem, líderes que vêem sua estrela brilhar por um instante para depois desaparecer para sempre, conflitos religiosos, viagens e descobertas, guerras e crises, não são senão ecos, reflexos, a agitação na superfície das águas, que oculta e revela, a um tempo, o movimento profundo: a luta pela formação do Império.

Uma das provas do mau estado da teoria política hoje em dia é que, entre tantas discussões de conceitos puramente formais e até mesmo convencionais — democracia, nação, legitimidade, soberania, direitos —, raramente lhe sobra tempo para investigar a atualidade do fenômeno "Império". O Império não é uma teoria: é uma realidade.

É, em primeiro lugar, uma realidade contínua. Excetuando-se o período que medeia entre a queda de Roma e o reinado de Carlos Magno, não se passou um dia, na História do Ocidente, em que alguma nação, povo, reinado, não empenhasse o melhor de si no esforço de elevar-se a Império ou como tal não fosse reconhecido pelos demais. E mesmo nesse período, o Império não cessa de existir: transfere-se para Bizâncio.

É, em segundo lugar, uma realidade problemática: em contraste com a unidade estável e o crescimento orgânico de Roma, o Império do Ocidente, sem jamais desaparecer de todo, morre aqui para renascer ali, muda de centro e de contorno, de antagonistas e protagonistas, de doutrinas e de métodos, sempre inquieto, proteiforme, Leviatã a agitar-se nervosamente no fundo das águas, sempre sonhando com a estabilidade do poder, sempre condenado à metamorfose das guerras, das revoluções, das mudanças de povos e fronteiras.

É, em terceiro lugar, a realidade decisiva. Quem acompanhe a história das idéias políticas em contraponto com a história das ações políticas e não como uma sucessão de teorias a boiarem no céu das idéias puras, verificará que jamais houve no Ocidente uma só doutrina, monárquica ou republicana, revolucionária ou reacionária, escravagista ou libertária, que não fosse absorvida para servir de pretexto e reforço na luta pelo Império. Tão forte é o magnetismo da idéia de Império, que as outras orbitam em torno dela como satélites, cuja oposição aparente mascara apenas o fato de girarem em torno de um mesmo eixo, de servirem a um mesmo propósito e senhor. Teocracia e monarquia, república e democracia, nacionalismo e internacionalismo, revolução e reação, capitalismo e socialismo, e todas aquelas outras bandeiras em nome das quais os homens matam e morrem, quando vistas já não desde o ponto de vista das motivações subjetivas que movem os seus mártires, mas desde a perspectiva dos resultados reais a que servem na escala dos séculos, já não são mais que os estandartes das divisões, batalhões e esquadrões em que se escande o descomunal exército empenhado num só objetivo: a formação do Império. Os pensadores políticos e religiosos do Ocidente não criaram uma só idéia que, mais dia menos dia, não servisse a incentivar ou a legitimar a luta por essa finalidade.

Em toda a variedade de processos e mutações que constitui a história do Ocidente, essa é a única constante.[144]

É, finalmente, uma realidade atual: durante um século, dois grandes impérios, após terem destruído todos os demais, disputaram entre si a primazia da unificação política e cultural do mundo. A morte de um deles eleva o outro a uma posição de domínio mundial superior a tudo quanto haviam sonhado os seus antecessores. Do alto de seu trono solitário — amado, invejado, odiado, mas sempre temido —, ele vai unificando e homogeneizando a humanidade, impondo por toda a parte suas leis, seus costumes, seus valores, sua língua, e, administrando sabiamente as diferenças nacionais, é elevado à condição de supremo magistrado do universo. Seu único opositor — o povo islâmico — agita-se apenas no fundo da sua raiva impotente, incapaz de organizar-se, perdida que foi há tempos a vocação imperial que o animou até o século XII. Também ele terminará por ceder. Há algum conceito que mereça estudo mais urgente que o de "império"? Tudo o mais são palavras, belas palavras que,

parecendo guerrear-se entre si — democracia, aristocracia; revolução e reação; liberalismo e social-democracia; deveres e direitos; ordem e liberdade —, nada mais fizeram senão ajudar a apressar e a legitimar a ascensão mundial do Império que é um tempo democrático e aristocrático, revolucionário e reacionário, liberal e social-democrático, e que no fundo está pouco se lixando para essas distinções. Como um de seus mais célebres heróis — Abraham Lincoln —, o Império é notavelmente destituído de convicções teóricas, exceto a de sua missão unificadora. Como Lincoln, ele apoiará a revolução ou a reação, a escravatura ou a abolição, o moralismo puritano ou a rebelião sexual, o domínio colonial ou as reivindicações de independência nacional, com a mesma serenidade de quem sabe que uma só coisa importa: salvar a unidade do Estado que incorpora o projeto da Revolução Americana, assegurar a continuidade da marcha ascendente dessa Revolução rumo ao Império do mundo.

***

O Império Romano parece pairar sobre a mente Ocidental como o fantasma de um morto ilustre que não quer acabar de morrer; e que, atuando sobre as almas dos vivos como uma obsessão subconsciente, se serve deles como instrumentos de seu esforço para voltar à vida.

Se esse retorno é problemático, se em vez de tomar a forma de uma restauração duradoura ele se estiola em tentativas incessantes e sangrentas que não levam a parte alguma, é por uma série de razões muito simples e claras. Em Roma, o Império forma-se como evolução quase fatal de uma República onde uma dualidade de poderes — civil e militar — convidava desde séculos a uma unificação forçada, que só podia partir dos militares. Esses poderes, no entanto, eram ambos igualmente submissos a um conjunto de normas tradicionais de conduta, bem como aos ritos de um mesmo culto público. O Império constrói-se sobre a unidade moral e religiosa do povo romano, consolidada pela religião do Estado, em que senadores e cônsules, generais e imperadores exerciam pessoalmente, nos intervalos de suas obrigações políticas e militares, as funções sacerdotais. Ora, essa unidade inexistia na Europa medieval, onde as primeiras tentativas de restauração do Império já trarão dentro de si a contradição constitutiva que as levará ao fracasso: elas constituirão um esforço para enxertar as instituições romanas no quadro de uma religião que, por sua inspiração mais profunda, repelia com verdadeira ojeriza a idéia do culto estatal, entre cujas vítimas se encontravam aliás seus fundadores — a legião dos primeiros mártires cristãos.

O problema básico da história política Ocidental pode assim resumir-se na sucessão de tentativas para encontrar uma resposta prática a um problema prático: como restaurar o Império romano sem a religião estatal romana?

A Igreja como força organizadora da sociedade nascera justamente no período mencionado acima, entre a queda do Império e a coroação de Carlos Magno. Nesse intervalo, inexistindo uma administração estatal, os padres tiveram de acrescentar, ao sacerdócio, as funções de líderes políticos, tabeliães, xerifes etc., o que terminou por fazer do clero uma estrutura administrativa informal, que cobria mais ou menos o território equivalente ao do antigo Império. O impulso de transferir para a autoridade civil ao menos parte dessas responsabilidades foi um dos motivos que fizeram a Igreja aspirar por um retorno do Império Ocidental. A isto aliou-se uma série de conflitos entre o papado e o Império Bizantino — conflitos que prefiguram em miniatura aqueles que se manifestariam entre a Igreja e o Império Ocidental. Demasiado distante de Bizâncio para poder

desfrutar da proteção imperial contra os bárbaros, demasiado sujeita à autoridade bizantina para poder recusar-lhe o pagamento de pesados impostos, a Igreja de Roma, por volta do século VIII, começa a sonhar com uma transferência do Império para o Ocidente:[145] e a *translatio imperii* será a inauguração da autêntica Europa.[146]

Mas, na hora de fazer reviver o império Ocidental em versão cristianizada, o clero, amarrado pelo compromisso do celibato,[147] não podia fazer simplesmente brotar de si a semente de uma dinastia. Era preciso aproveitar um filho de uma das nobrezas locais bárbaras, cristianizar e educar o jovem guerreiro para torná-lo um rei cristão e depois um imperador cristão. Mas, em primeiro lugar, a resistência da casta nobre a qualquer forma de estudo e a uma participação mais séria em atividades religiosas era um fato consumado. Consideravam-se essas coisas indignas de guerreiros. Essa resistência durará até o século XV pelo menos, criando aos esforços educacionais da Igreja obstáculos intransponíveis. Em segundo lugar, os nobres tinham pelo clero um sentimento misto de temor e desdém: de um lado, os padres eram para eles os equivalentes dos antigos druidas, envoltos no prestígio temível dos portadores de dons mágicos; de outro lado, ao temor reverencial misturava-se o desprezo social, já que o clero colhia seus membros em todas as classes e os nobres não podiam ver com bons olhos os antigos servos que de repente apareciam investidos de autoridade e poder. Em terceiro, a Igreja, patrocinando o projeto do Império, exercia nele um primado sobre a casta guerreira, que entrava como convidada. Se os antigos imperadores romanos eram eles mesmos os sacerdotes do culto estatal, os imperadores da Europa terão de contentar-se com o estatuto de governantes outorgados e legitimados por uma outra casta. Eis aí os primeiros tropeços, que darão origem a uma série infindável: a síntese romana das castas sacerdotal e real desfizera-se para não mais voltar. Desse momento até aquele em que a cabeça de Luís XVI rolará pelo solo cortada pela Revolução, o drama do Império Ocidental tomará a forma ostensiva de um conflito entre sacerdócio e realeza.[148]

A solução foi temporariamente encontrada numa família de nobres francos que pareciam menos selvagens que seus pares, e que, recentemente cristianizados, tinham uma fé mais ardente e sem contágios. Pepino de Herstal, subjugando várias províncias francas e colocando-se sob a autoridade da Igreja, dá a esta a base para começar a reconstrução do Império. Ele torna-se rei dos francos. Para conferir ao seu poder o prestígio sacral que a tradição gaulesa anteriormente atribuía à descendência de Clóvis, o emissário da Igreja, São Bonifácio, unge a sua fronte com óleo bento — inaugurando o costume da sagração dos reis. O filho bastardo de Pepino, Charles Martel, subindo ao poder após a morte do pai, amplia as conquistas, que são enfim levadas até os confins da cristandade latina por seu irmão e sucessor, Carlos Magno. A Igreja tira as conseqüências políticas do fato consumado: o Império restaurara-se por si mesmo na pessoa desse jovem guerreiro de dois metros de altura, cuja coragem e força prodigiosas se ombreavam com a sua manifesta fé religiosa. Carlos Magno é sagrado imperador no ano 800. Ele não vê nenhuma contradição entre mandar no mundo e obedecer aos céus. Vencendo resistências interiores, consente mesmo em aprender a ler, mas adia a realização da promessa e só adquire as primeiras letras aos 32 anos de idade, já imperador. Se os antigos imperadores romanos eram tidos como encarnações das divindades — Júlio César era aceito como descendente carnal de Vênus —, o imperador cristão terá de se contentar com algo mais modesto: Carlos Magno considera-se o braço armado da Igreja, o executor terrestre dos desígnios da Providência. Se houvesse dúvida quanto a esses desígnios, uma breve consulta aos padres liquidava o problema. Apesar da manifesta sinceridade da sua fé, Carlos Magno conservava no entanto alguns

hábitos pessoais que dão bem a medida do abismo que existia entre a mentalidade da nobreza bárbara e a do clero. Ele amava tanto suas duas filhas que temia acima de tudo que elas se casassem e fossem morar longe dele. Para impedir que isto acontecesse, permitia que elas tivessem quantos amantes desejassem, contanto que vivessem com eles dentro do Palácio e não se afastassem nunca do querido papai, liberal *avant la lettre*. Glutão, dado a acessos de fúria, cruel com os inimigos, esse brutamontes revelou-se no entanto capaz de estender os domínios do império, cristianizando à força os povos vizinhos, e de administrar com muita habilidade as diferenças entre os vários interesses nacionais — foi um Imperador na plena acepção do termo. Apesar da proverbial hostilidade dos nobres à cultura letrada, ele teve ainda a sabedoria de dar carta branca ao monge e filólogo Alcuíno, para que reunisse na corte os maiores sábios do tempo, formasse uma biblioteca, editasse livros e, mais surpreendente ainda, pusesse em ação o primeiro plano de alfabetização universal de que se teve notícia na história do mundo. A Europa, após quatrocentos anos de dispersão, caos e obscuridade, alcança o seu primeiro momento de esplendor intelectual e artístico.

O problema do Império cristão parecia estar resolvido e tudo anunciava um futuro grandioso. Este futuro parece ainda mais promissor quando o sucessor de Carlos Magno, Luís, se mostra estritamente apegado à moral cristã, severo consigo mesmo e com os outros nobres, impondo sacrifícios em nome da unidade imperial e da ordem jurídica, e recebendo por isto o apelido de Luís, o Piedoso: a aristocracia parecia haver absorvido completamente seu papel no Império cristão. Mas o fato é que a síntese imperial-cristã não residia senão na personalidade de Luís, em que se harmonizavam, por um raro acidente psicológico, as melhores qualidades da nobreza bárbara e a fidelidade à Igreja. Morto o Imperador, o Império não durou nem um dia a mais: contrariando uma lei recém-promulgada, que impedia a divisão das terras do Império por herança, seus sucessores, numa recaída fatal, exigiram a partilha segundo as velhas tradições gaulesas: o Império desmembrou-se e voltaram à cena todas as contradições entre nobreza e clero, que uma seqüência de felizes acidentes havia camuflado por algum tempo. A primeira Roma cristã havia durado apenas o tempo de três gerações.

Enquanto isso, no Oriente, Bizâncio prospera, floresce em riqueza, cultura, poder. Quando comparamos, de um lado, a facilidade com que o Império bizantino se instala e se estabiliza por mil anos para uma vez ferido pelo invasor desaparecer para sempre, de outro, a sucessão de tentativas dramáticas e sangrentas a que o Ocidente se entrega — até hoje — no empenho de realizar a idéia imperial, não podemos deixar de notar algo de estranho no fascínio que essa idéia — e a impossibilidade de realizá-la — exerce sobre a mente Ocidental. Nenhuma outra civilização mostrou uma vocação imperial tão absorvente e uma incapacidade tão profunda de dar a essa vocação uma expressão estável.

A segunda Roma Cristã Ocidental — o Sacro Império Romano, fundado em 962 por um pacto entre o rei Otto I e o Papa João XII — durará até 1806. Marca na verdade uma segunda *translatio imperii* — dos franceses para os alemães —, embora o termo seja usado em geral exclusivamente para a mudança do Oriente para Ocidente. Mas nunca passará de um projeto, ou, pior ainda, de uma comédia. Concebido para atender a dois objetivos — ser o braço armado da Igreja e unir sob um governo central os reinos cristãos, pelo menos Ocidentais —, nunca realizou nem uma coisa, nem a outra. Por um milênio, viveu às turras com o Papado que deveria representar; muitos Imperadores não chegaram sequer a ser sagrados pelo Papa; mais de um Papa foi destronado e perseguido por ordem do Imperador; mais de um Imperador foi excomungado e humilhado pelo Papa. De outro lado, a maioria dos povos cristãos se recusou a submeter-se ao Imperador. Quatro dentre eles — ingleses,

franceses, espanhóis, portugueses — fundaram mais tarde seus próprios impérios, sobre as ruínas do antigo.

Durante a maior parte de sua existência, o Império não passou de um aglomerado de principados e ducados independentes e mutuamente hostis. Na época dos últimos Habsburgos, essas unidades autônomas chegavam a mil e oitocentas. Quando, em 1806, Napoleão mandou extinguir o antigo Império, ele já não existia senão no papel.

***

Por que foi assim? As causas do fracasso são tão patentes que chega a surpreender-nos, hoje, que os protagonistas não as percebessem em tempo de tentar mudar o curso dos eventos. Mas é que, para percebermos os fatos, não basta que eles estejam diante de nós: é preciso ter os *conceitos* (de *con* + *cepio* = "captar junto"), os esquemas mentais que nos permitam apreendê-los na unidade das suas relações. E os conceitos que hoje nos tornam claro e patente o sentido desses antigos eventos foram uma invenção muito posterior. Na falta deles, os fatos deviam voar como moscas, em giros caóticos onde seus contemporâneos não enxergavam nenhuma forma ou sentido. Não que os antigos fossem tolos, e nós inteligentes. É que é fácil compreender o que se passa... depois que se passou.

Em primeiro lugar, era impossível construir um novo Império com modelo romano sobre bases econômicas tão diferentes das romanas. Que ninguém se deixe aqui enganar pelas palavras: o regime era "feudal" num caso como no outro. Mas que diferença entre os dois feudalismos! O antigo nobre, como um "coronel" do sertão pernambucano, vivia na capital, entre os seus pares, brilhava no Senado, ia ao teatro, sua casa era frequentada por artistas, filósofos, belas damas. Seus filhos desempenhavam funções sacerdotais, oficiavam os cultos públicos e depois faziam carreira no Exército. Uma ou duas vezes por ano, ele visitava suas terras, recolhia os lucros e voltava à cidade. Era, sobre uma base feudal, uma aristocracia urbana, cultíssima e politizada.[149]

Com a dissolução do Império, os nobres se retiram definitivamente para suas terras e, não contando mais com a proteção de um governo central, tratam de organizar exércitos particulares. Cada feudo fecha-se numa desconfiança rancorosa, não sabendo se deve temer mais as ambições dos vizinhos ou as hordas bárbaras que continuam chegando e devastando tudo. Com as invasões, muitos desses feudos mudam de donos do dia para a noite. As fronteiras das propriedades tornam-se instáveis, têm de ser defendidas pela espada.

A construção do Império europeu defronta-se, desde logo, com um muro de impossibilidades, e a primeira é: como impor a unidade política e administrativa sem uma aristocracia urbana — sem a unidade da classe dirigente, dispersa por um território imenso e dividida por hostilidades e entrechoques de interesses inconciliáveis?

Mais ainda: como impor a unidade sem uma classe dirigente *capaz*? Os remanescentes da antiga nobreza esquecem os hábitos de cultura e refinamento; os novos, de origem bárbara, jamais tiveram esses hábitos. A aristocracia agora é uma horda "inculta, turbulenta, ávida de prazeres grosseiros e que poder algum consegue disciplinar".[150]

Em terceiro lugar, o antigo feudalismo romano fundava-se inteiramente no trabalho de escravos, capturados aos milhões em guerras de conquista e postos a servir em verdadeiros estábulos, sem direito a ter bens pessoais ou a constituir família. Ora, a Igreja mesma havia mudado a sorte dessa gente, conquistando para ela o direito à propriedade e ao casamento, bem como várias garantias

contra as arbitrariedades do senhor feudal. Uma das atribuições básicas do imperador sagrado no ano de 800 era defender esses direitos — o que o tornava antipático à maioria da classe aristocrática. Em todo caso, Carlos Magno conseguiu fazer-se obedecer, em parte pelo terror que inspirava, em parte pelas guerras de conquista, cujos botins em bens e em terras, fartamente repartidos entre a aristocracia, compensavam os prejuízos decorrentes das vantagens concedidas aos servos. Morto Carlos Magno, seu sucessor, Luís, o Piedoso, viu-se numa situação medonha: todas as propriedades tinham sido distribuídas, o tesouro estava exaurido, não havia novas terras a conquistar e a lei proibia repartir as do Império: já não era possível reinar nem pelo terror, nem pelo suborno. Não lhe restava outra arma senão o respeito que sua retidão pessoal inspirava — arma de eficácia duvidosa, e que foi junto com ele para o túmulo: sobre o cadáver de Luís, os nobres festejaram a repartição do Império e, mandando às urtigas a consciência cristã, assaram e comeram os direitos dos servos.

Por mil anos, a Igreja se desgastará entre esforços utópicos para erguer um império sobre as nuvens e em malabarismos para esconder-se das tempestades que ele lhe envia.

Durante os primeiros cinco séculos, o conflito toma a forma de um periclitante equilíbrio de forças, sempre ameaçado por uma tensão estática, que de vez em quando explode em crises incontroláveis. A mais grave sobrevém entre 1296 e 1303, quando o Papa Bonifácio VIII, desejando forçar a unidade entre os príncipes Ocidentais para empreender uma nova Cruzada, pune os recalcitrantes mediante uma recusa de pagar-lhes os impostos das igrejas locais — o que era simplesmente condená-los à falência. O rei da França, Felipe o Belo, mediante artimanhas legais e violências, consegue driblar parcialmente o cerco, e em represália o Papa edita a bula *Unam sanctam*, que declara com todas as letras aquilo que até o momento tinha ficado delicadamente implícito: a total submissão dos reis à autoridade da Igreja.[151] Felipe manda um exército invadir o palácio do Papa, Bonifácio é preso e agredido fisicamente, mas, libertado após três dias, retorna ao trono com forte apoio popular. Não adianta nada: velho e doente, morre logo depois, e seu sucessor, em vez de levar adiante a briga com Felipe, que já estava meio ganha, prefere ficar em cima do muro, e leva a transigência ao ponto de aceitar discutir, num concílio, as acusações que o bandidinho coroado fazia à honra do falecido, só para tudo terminar numa *pizza* póstuma.

Bonifácio, de quem tanta gente na Igreja e fora dela fala mal até hoje, por sua intransigência e falta de tato, foi na verdade um gênio, um homem dotado de antevisão histórica quase profética.[152] Ele percebeu, na pessoa de Felipe, as raízes de um mal que o futuro iria ampliar até as dimensões de uma tragédia mundial: a apropriação da autoridade espiritual pelo poder armado, o roubo da coroa de Cristo pelos sucessores de César[153] (veremos isto logo adiante, quando surgir em cena a figura de Henrique VIII). Sua bula *Unam sanctam*, que alguns cretinos apontam como uma odiosa manifestação de clericalismo reacionário, é simplesmente uma defesa do espírito contra a força armada, e as verdades que ela consagra continuarão certas enquanto houver quem considere que um homem velho vale mais do que um jumento novo, por forte que seja o coice:[154]

> “*É necessário, pois, proclamar, com tanto maior evidência, que qualquer poder espiritual se avantaja em dignidade e nobreza sobre qualquer poder terreno, quanto as coisas espirituais sobrepujam as temporais... O poder espiritual deve instituir o poder terreno e julgá-lo, se não é bom. Se o poder terreno se desvia, será julgado pelo espiritual; se erra o poder espiritual menor, será julgado pelo que lhe é superior; mas se é o poder supremo que erra, só poderá ser julgado por Deus, não pelo homem. Assim o afirma o apóstolo: ‘O homem espiritual julga a tudo, e por ninguém é julgado’ (1Cor 2, 15)*”.

É verdade que o lado adversário, concordando com o princípio geral, reivindicava para os reis, em lugar dos homens de religião, a suprema autoridade espiritual que não daria satisfações a ninguém exceto a Deus;[155] e juristas a soldo de Felipe argumentavam: "Antes que houvesse sacerdotes, havia reis".[156] Mas, do ponto de vista histórico, para nada dizer do bíblico (vide o episódio de Saul), era uma bela conversa mole.[157] Herdando o trono de um santo (Luís XI), Felipe parece ter chegado a supor, entre as névoas de uma falsa consciência embalada pelo casuísmo jurídico de um extenso cordão de puxa-sacos, haver algo de hereditário na santidade: e, imbuindo-se até a medula da expressão Gesta Dei per Francos ("a obra de Deus feita por mãos francesas"),[158] que inicialmente se referia só às Cruzadas, tratou logo de dar ao seu sentido um inchaço descomunal: o que quer que os franceses fizessem, Deus assinava em baixo; e os franceses, naturalmente, eram Felipe o Belo. Assim, se os Templários faziam negócios financeiros embrulhados, era porque os inspirava o demônio e, logo, mereciam ir para a fogueira; e, se Felipe fazia a mesmíssima coisa, era por ordem do Arcanjo Gabriel. Para fazer uma idéia de até que ponto chegavam as pretensões de Felipe — e de quanto nelas ele se mostrava já imbuído do espírito "moderno" —, basta lembrar que ele foi o primeiro a lançar a idéia do serviço militar obrigatório estendido a toda a população (idéia que, felizmente, ficou no papel, até que o Século das Luzes viesse iluminar com novas fulgurações de gênio a ciência do morticínio estatal). É, Bonifácio só errou num ponto: ao começar a briga, era velho demais para poder levá-la até o fim.

Mas tudo neste mundo tem uma franja de ambigüidade. Se a autoridade espiritual é em tese superior ao poder terreno pela mesma razão que faz o espírito superior à força bruta, em que medida a Igreja de Roma, representada pelo seu Papa, era pura autoridade espiritual? Não era também ela um poder temporal, contaminado portanto de força bruta? Em que medida a pesadíssima organização diplomática, política e burocrática de Roma é movida pelo sopro do Espírito ou pelo entrechoque mecânico das forças deste mundo, tal como a política dos reinos e dos impérios? Vejam bem: o dogma católico diz que os Papas são inspirados pelo Espírito Santo, mas só naquilo que sentenciam em matéria de doutrina teológica e moral — não nas suas decisões políticas e diplomáticas, é claro; naquela parte que se incorpora à sabedoria da Igreja como um legado permanente, não naquela que passa à História como o relato de um jogo de cartas. *Quem*, então, é autoridade espiritual, no confronto prático com o poder temporal? Conta-se que um pobre santo, visitando o rico palácio do Vaticano renascentista, ouviu do Papa o gracejo:

— Como vê, meu amigo, Pedro já não pode dizer: "Não tenho ouro nem prata".

— Para compensar — respondeu o asceta — ele também já não pode dizer: "Levanta-te e anda!".

Quem, aí, falou pelo Espírito? O chefe nominal da hierarquia ou aquele que o Espírito houve por bem inspirar no momento? Quem é o homem espiritual superior que julga o homem espiritual inferior? Os papas julgam os santos ou os santos julgam os papas? A expressão mesma "Igreja" assume aí um sentido ambíguo: a hierarquia *espiritual*, como tal, tem no seu topo os santos e os mártires; apenas a hierarquia *do governo eclesiástico terrestre* é que desce do papa aos cardeais, aos bispos etc. O Papa, o homem que ocupa o trono de Roma, pode ser um santo, como foi Pedro, e exercerá então a autoridade espiritual de pleno direito, por força do Espírito que dirige seus atos e pensamentos e o preserva do pecado; mas pode não ser santo nenhum, pode ser um idiota pretensioso, um covardão como Benedito XI que não hesita em lançar a mancha da suspeita sobre a reputação de seu amigo e antecessor para fazer as pazes com um monarca frio e desumano; pode ser

um ladrão, um assassino, um farsante, um ateu. Neste caso, o Espírito não estará presente senão em símbolo, na autoridade do cargo, bem como disseminado no mundo como Providência. Ora, se dupla é a forma da autoridade espiritual, dupla é também a obediência: não é o mesmo obedecer a um homem inspirado e obedecer a um cargo simbólico, momentaneamente ocupado por um imbecil ou um malvado. Não é o mesmo obedecer a um vigário e a um vigarista. Uma vez que o fiel sinta essa duplicidade — e é fatal que ele a sinta algum dia, desde que a Igreja se constitua administrativamente —, eis que a autoridade espiritual está cindida; e "a casa dividida ruirá". A verdadeira unidade da Igreja, por isto, nunca residiu na força monolítica da administração central romana, mas, precisamente ao inverso, na floração espontânea da santidade nos lugares mais imprevisíveis e mais afastados de todo contato com a burocracia vaticana. Mas essa unidade permanece profunda, latente, oculta: quando se manifesta à luz do reconhecimento público, é para cristalizar-se na forma de um domínio teocrático que, impondo seu jugo sobre o poder mundano, logo se rompe sob a pressão da rebelião aristocrática e monárquica. Céus! Será a eterna tragédia humana que o primado do espírito tenha de conformar-se em ser apenas sussurrado em segredo? Que, proclamado e assumido como verdade pelo consenso público, ele resulte sempre, por uma inversão diabólica, numa ascensão ainda maior do prestígio da força? Será necessário optar sempre entre uma teocracia oprimente e a opressão de um poder mundano?[159] Eu não sei, amigo, e você também não sabe, e quem quer que diga que sabe é um palpiteiro muito metido a besta.

O que sei é que só Deus é um: tudo no mundo é duplo. Pois é esta mesma contradição interna e constitutiva da noção de "Igreja" que se transmitirá às suas relações com o poder imperial e monárquico, infectando-as com o germe de um conflito que, manipulado e enfeitado por mil arranjos, terminará por explodir numa ruptura quando a capacidade de conceber novos arranjos tiver se esgotado; quando o advento de fatos de uma ordem totalmente outra mudar de repente o quadro de referências.

As viagens transcontinentais, descobrindo para lá do mundo conhecido uma vastidão de terras a conquistar, mudaram repentinamente o quadro, dando ao projeto do Império um novo sentido. Toda a imensa transformação que inaugura os tempos modernos pode ser resumida numa mudança do projeto histórico europeu: do Império doméstico para o Império colonial.

O novo projeto, brilhando e rodando sobre todas as cabeças reais como uma mosca azul, suscita de imediato três mudanças verdadeiramente cataclísmicas: 1º, a multiplicação dos concorrentes a Império; 2º, a alteração profunda das relações entre realeza e clero, poder temporal e autoridade espiritual; 3º, a diversificação das culturas nacionais e a ruptura da unidade cristã.

***

1º. Durante muitos séculos, a unificação da Cristandade Ocidental fora obstaculizada principalmente pela resistência que dois povos, dentre os mais profundamente cristianizados, ofereceram à autoridade imperial. Os ingleses tinham sido o primeiro povo cristão da Europa. Mais do que ninguém eles haviam demonstrado sua fé e contribuído para a nova cultura cristã. Depois da fase inicial inglesa, o centro da cultura cristã se transferira para Paris, e o esplendor da escolástica é um fenômeno sobretudo parisiense. Os franceses estavam tão profundamente ligados à Igreja que, entre os guerreiros islâmicos, "franco" se tornou um sinônimo de *nasrányi*, nazareno ou cristão. Assim, se o braço da Igreja estava no Império — cujos domínios se estendiam sobre um território

que corresponde mais ou menos à Alemanha e parte da Itália —, seu coração estava na Inglaterra e seu cérebro na França. Pois bem: ingleses e franceses não se curvavam ao Império por nada deste mundo, e mostravam por suas independências nacionais um apego igual ou maior do que aquele que tinham pela religião.

Por volta de 1500, enquanto o Império vai perdendo o domínio sobre boa parte da Itália que se desmembra em ducados e principados independentes, dois outros reinos nacionais haviam se formado na Península Ibérica. Em Portugal, Afonso Henriques havia subjugado os outros senhores feudais e criado um reino da noite para o dia — literalmente, já que, não contando com um exército numeroso, recorria ao expediente de saltar pessoalmente pela janela de seus inimigos, enquanto dormiam, e degolá-los na cama: ao despertarem, os servos e cortesãos eram informados de que o castelo tinha um novo senhor. Assim, de janela em janela e de pescoço em pescoço, nascera o reino de Portugal, segundo comentavam os juristas da época, *quasi per latrocinium* (não entendo o que queriam dizer com esse *quasi*). Na Espanha, séculos de luta contra os invasores árabes haviam acabado por forjar a unidade da aristocracia, resultando enfim que o casamento da castelhana Isabela I com o aragonês Fernando II deu término à última disputa local e inaugurou o novo reino.

Todos esses povos tinham vivido, por um milênio, sob a dupla obsessão da Fé e do Império. Não conheciam outros fins e valores que pudessem legitimar a ação humana senão, de um lado, a salvação da alma, de outro, a extensão do poder armado da fé. Durante um milênio, nada tinham ouvido de importante que não se referisse a uma dessas coisas ou a ambas. Não é de espantar que todo acontecimento novo, fosse qual fosse, acabasse por ser interpretado nos termos desse velho par de conceitos.

Assim, as navegações, abrindo aos olhos europeus o panorama de um novo mundo, a primeira coisa que fizeram foi reavivar as velhas ambições e mudar repentinamente a sua ênfase: a luta pelo Império já não tinha de ser um conflito europeu; podia tornar-se uma expansão para outros continentes.

Ora, se as nações européias nem sempre tinham condições de vencer umas às outras, qualquer uma delas tinha os meios de aparelhar um barco com uns quantos soldados e subjugar, do outro lado do Oceano, uns quantos índios pelados e militarmente inferiores. Cansadas de lutar contra o Império, elas decidiram então cada qual fazer seu próprio Império.

***

2º. Mas — atenção —, o conceito de Império não era simplesmente o de um poder transnacional qualquer, e sim o de um braço armado da Igreja. O Império, para ser um Império de verdade, tinha de levar, acima dos seus canhões, o estandarte da fé.

Ora, quantos porta-vozes autorizados pode ter a Fé? Quantos braços armados pode ter o corpo da Cristandade? A Igreja, de início, só reconhecia um: seu filho dileto, embora tantas vezes ingrato, o Sacro Império Romano.

Das potências emergentes, uma funde-se logo com o Império, quando Carlos I, neto de Fernando e Isabela, é coroado sacro imperador romano sob o título de Carlos V, unindo pelos dois séculos seguintes o destino de seu país ao da dinastia Habsburgo. Nesse ínterim, a Espanha, tomando a dianteira nas conquistas coloniais, tinha-se tornado a principal potência européia, enriquecida pelo

ouro das Américas. O Império, que durante seis séculos fora caindo de frustração em frustração, parecia finalmente ter encontrado seu caminho.

Mas agora ele já não estava cercado apenas de nações rebeldes, e sim de Impérios concorrentes. Para fortalecer suas pretensões, a Reforma protestante tinha abalado o monopólio romano do cristianismo: para arvorar-se em representante da Fé, o império nascente já não precisava das bençãos do Papa — bastava fundar uma nova Igreja, proclamar, junto com a independência política, a independência espiritual. Enquanto a parte alemã do Império é sacudida pelas revoltas protestantes, o rei Henrique VIII, na Inglaterra, aproveitando-se de uma querela matrimonial, funda uma igreja nacional, anglocatólica: católica nos ritos e no dogma; inglesa, por ter como chefe não o Papa, mas o Rei, autonomeado *Protector and Only Supreme Head of the Church and Clergy in England* com um único voto contrário, o de sir Thomas More, que desafiando o *Supreme Head*, foi *beheaded* no ato.

Com a cabeça de sir Thomas a rolar no solo, a porta do tempo girou sobre os gonzos, encerrando uma época: o projeto de unificar a Europa sob um Império católico morrera junto com o seu derradeiro mártir. A fundação da primeira Igreja nacional marca uma metamorfose radical na idéia de império e assinala o verdadeiro início dos tempos modernos: tomando do Papa as chaves do Reino, o chefe de Estado se autonomeia representante direto de Deus. Com Henrique VIII, é César que volta ao trono, investido de prerrogativas sacerdotais. O dualismo milenar é resolvido mediante a absorção da Igreja no Império.

É duvidoso que essa deformidade coroada, que esse vulgar psicopata, que esse assassino de mulheres e de sábios tivesse uma idéia clara de quanto sua pessoa e seu gesto representavam o espírito dos novos tempos e prefiguravam o desenrolar dos acontecimentos por três séculos adiante. Mesmo os historiadores são muito comedidos ao tratar desse ponto, talvez por uma resistência inconsciente em reconhecer o pecado original que dá nascimento aos tempos modernos. Henrique é, sem sombra de dúvida, o pai da civilização moderna, o fundador da idéia do Estado auto-sacralizado, que inspirará mais tarde Hegel e Robespierre, Napoleão e Comte, e que continuará reverberando até nossos dias nos discursos da Nova Era e da Revolução Cultural.

Essa idéia muda, instantaneamente, todo o quadro do conflito entre realeza e clero. Cada rei, agora, procurará dominar seu clero nacional, seja fundando sua própria Igreja, seja fortalecendo ordens religiosas locais que, crescendo desmesuradamente à sombra do apoio estatal, logo se tornarão centros de poder mais ou menos independentes, capazes de pressionar Roma em defesa dos interesses de seu rei... ou Imperador. De maneira ostensiva ou informal, o clero se nacionaliza.

O processo é ainda acelerado pela ruptura da unidade do bloco protestante: cleros protestantes nacionais, em mútua oposição, formam-se na Holanda e na Suécia. Levada pela dinâmica da luta pela independência que logo se torna luta pela hegemonia, bem como pela dialética do crescimento capitalista ávido de matérias-primas do além-mar, logo a Holanda entra no rol dos concorrentes a Império: Império protestante, republicano e calvinista, com forte apoio judaico. Seu braço há de estender-se até o Brasil. Na Suécia, é o luteranismo que se torna culto oficial do Estado, tendo o rei como suprema autoridade religiosa; ato contínuo, a Suécia, mediante bem-sucedidas campanhas de ocupação, se eleva à posição de uma das mais fortes potências imperiais.

Do outro lado da Europa, a Rússia, que já tinha desde quatrocentos anos antes sua religião nacional, mas cujo potencial imperialista tinha ficado retido pelas invasões mongóis e pelas imensas extensões do território a ocupar, descobre finalmente sua vocação, incentivada pelo exemplo da

Europa Ocidental que ela inveja, admira e procura imitar. Unificada por Ivan III ("o Grande"), assume com Ivan IV ("o Terrível") sua missão expansionista e cristianizadora.[160]

Os dois processos são concomitantes e, no fundo, constituem um só: multiplicação dos Impérios, fundação dos cultos nacionais: luteranismo (Suécia), calvinismo (Holanda), anglicanismo (Inglaterra), galicanismo (França). Cada um auto-investido da missão que fora a do antigo projeto imperial — unificar o mundo sob o estandarte cristão — mas reinterpretando-a segundo a ótica da razão de Estado. Cada um remoldando o discurso cristão segundo seu interesse nacional. Dessa nova partilha da túnica de Cristo, nascem os muitos cristianismos modernos, que viverão em anátemas recíprocos. Mesmo o Sacro Império, agora apenas um entre outros, ao transferir-se para mãos espanholas se espanholiza. Seu catolicismo perde muito do espírito internacionalista, iberiza-se sob as formas do jesuitismo e da sanha inquisitorial, expressão típica de um povo que se cristianizara no campo de batalha; que, endurecido por oito séculos de luta contra o mouro, não compreendia a fé senão como guerra contra os infiéis.[161]

Aos governantes dos séculos XVI a XVIII, herdeiros — sabendo ou não — do espírito de Henrique VIII, parece natural e óbvio que sua vontade política seja a expressão mais direta e pura da vontade divina, ainda quando esteja em aberta oposição com a palavra do clero e com as outras vontades divinas concorrentes. Onde esta pretensão absurda se revela de maneira mais patente é, entretanto, no galicanismo, precisamente por sua submissão nominal à Igreja de Roma, que forma um pano de fundo às manifestações da independência mais petulante. Há até mesmo uma certa candura na convicção com que Luís XIV, investido da autoridade de "Rei Cristianíssimo e filho primogênito da Igreja", um título que ele se conferira a si mesmo, beatifica o interesse nacional francês e reprime, em nome dele, a ação da Igreja que diz representar:

> *"Nul n'a défendu comme lui les droits de l'État laïque et personne n'a su parler avec plus de fermeté au Souverain Pontife lui- même... Comme Roi Très-Chrétien, il pensait que servir la France, Nation Très-Chrétienne et fille ainée de l'Église, c'était servir Dieu et l'Église elle-même*".[162]

Não espanta que o rei assim imbuído do caráter divino do interesse nacional acabasse por regrar, em nome dele e sem a menor consulta ao Papa, até mesmo disputas teológicas, como na revogação do Édito de Nantes e na perseguição aos protestantes e jansenistas:

> "*Ainsi le Roi, confondant ses attibutions avec celles de l'autre Pouvoir, se fait docteur et convertisseur. Il sort de sa fonction et commet un étrange et quelquefois déplorable abus de son autorité*".[163]

Não há, em tudo isso, a menor sombra de hipocrisia. A seu modo, Luís XIV era sinceramente cristão, como a maioria dos reis do seu tempo. O que espanta é justamente a naturalidade que cada um julgava o seu modo nacional de ser cristão muito superior ao modo universal e supranacional, que a Igreja, embora confundida no meio de tantas fidelidades ambíguas, ainda representava.

***

3º. Mas, na época, tudo se nacionaliza, tudo passa a orbitar em torno do rei, candidato a Imperador. O surgimento de uma nova casta letrada, palaciana e não universitária, que descrevi lá atrás (*§21*), é um reflexo dessa mudança. Pois a luta é agora entre o internacionalismo, representado pelo Papa e pelos remanescentes do antigo Império, e o nacionalismo imperial das potências emergentes. E,

enquanto o Papa obtém o controle das universidades, preservando ali o internacionalismo, os reis fomentam culturas nacionais, em línguas nacionais, com artistas e letrados a soldo da nobreza.

Como não poderia deixar de ser, os novos intelectuais logo se apressam em erigir em norma e ideal o fato consumado; teorizado às pressas *ex post facto*, o expediente auto-engrandecedor de um assassino insano adquire uma aparência de dignidade intelectual nas filosofias políticas de Jean Bodin (*Six Livres de la République*, 1576), Richard Hooker *(The Laws of Ecclesiastical Polity*, 1580), Thomas Smith (*De republica anglorum*, 1583), que, entre muitos floreados e um sem-número de idéias valiosas, nos impingem enfim a noção de que os reis governam por direito divino inerente às suas ilustres pessoas e à natureza das coisas — e independente, portanto, de qualquer sanção religiosa. César, afinal, era bisneto de Vênus, mas ninguém pôde recorrer a este exemplo porque a nova concepção era inexpressável no velho linguajar astrológico, onde a autoridade espiritual era o Sol, e o poder temporal a Lua.[164] Bodin, que era louco por astrologia, teve as maiores dificuldades para conciliar suas idéias com o simbolismo astral. O que nenhum dos teóricos da monarquia divina sequer reparou é que a junção indissolúvel, numa só pessoa, de autoridade espiritual e poder temporal, formava a síntese solilunar que constitui a *autoridade profética*, a que nem mesmo os papas tinham ousado se ombrear. Pela nova teoria, cada reizinho que saltasse a janela para degolar no leito os adversários se equiparava, automaticamente, a Moisés.

Como a teoria tivesse, além desse, muitos outros pontos fracos, sua proclamação inaugura uma série infindável de discussões que se prolongam até hoje: quem faz o rei? Quem faz a lei? A lei faz o rei ou o rei faz a lei? Se o rei faz a lei que manda no rei, então não há lei nenhuma. Se um outro faz a lei, o rei não manda nada. Com outras denominações — Executivo e Legislativo —, o debate prossegue até hoje, pela simples razão de que não tem solução: se não há nenhuma instância superior ao poder — uma tradição, uma crença comum impessoal, valores sedimentados na cultura, e tudo aquilo enfim que se consubstancia no termo “religião” —, então a disputa entre as facções do poder pode prosseguir indefinidamente: vença o rei ou vença o Parlamento, o resultado, como mostrou Bertrand de Jouvenel,[165] será sempre o fortalecimento ilimitado do poder,[166] e todas as discussões teóricas não passarão de adornos acadêmicos da tirania.

As soluções propostas, de imediato, tomam duas direções. Thomas Hobbes engrossa o caldo logo de vez, dizendo que não há outra fonte da lei senão a vontade do soberano. Bodin, Hooker e outros procuram moderar os excessos da autoridade real, apelando à idéia do Parlamento. Os ingleses, sempre muito práticos, resolvem a coisa por um jogo de palavras: quem manda é o rei com o Parlamento, ou melhor, o rei *no* Parlamento.

Ora, Parlamento quer dizer: a classe política, os homens importantes que representam ou dizem representar a população; e então se repete fatalmente, entre a classe política e o rei, a mesma disputa que havia entre a Igreja e o Império. A conseqüência imediata é que, por toda parte, a ascensão do rei se faz às custas da nobreza: o rei, investido de poderes divinos, não suporta a concorrência nem mesmo daqueles que, reunidos no Parlamento (como outrora os cardeais em concílio), lhe deram esses poderes divinos.

Mas, para que o Parlamento, representando a nação, pudesse coroar o rei-profeta, era preciso que ele mesmo tivesse atributos divinos. E eis que a pretensão doida encontra um precedente teórico venerável: antes mesmo de que Henrique VIII ungisse sua própria cabeça com o óleo da herança mosaica, Sir John Fortescue (*De laudibus legum Angliæ*, 1470), considerado geralmente o primeiro

codificador de conjunto da teoria política inglesa, já havia resolvido o problema, ao sustentar que a nação, a sociedade civil e política representada no Parlamento pelos nobres, é nada menos que um *corpo místico*, exatamente no sentido em que o conjunto dos fiéis forma o corpo místico de Cristo.[167]

Apela-se portanto à velha idéia de Fortescue, e eis aí, de um só golpe, realizado o milagre: de uma unidade provisória e mais ou menos convencional, mutável e perecível ao sabor das guerras e acordos interdinásticos, a nação de repente se ergue às alturas de uma realidade celeste, metafísica, eterna como um arquétipo platônico, e investida do prestígio aterrador das coisas sacras. Henrique, fundador do moderno Estado sacro, é o braço armado da doutrina de Fortescue.

Tudo contribui, então, para o fortalecimento do poder: se o rei é fonte da lei, como pretende Hobbes, sua palavra é final. Se, ao contrário, é o Parlamento que o legitima, então o rei não é um simples mandatário, mas a individualização vivente de um corpo místico, uma pessoa ungida e sagrada pela qual, com o aval do Parlamento, fala a própria boca de Deus...

Por intermédio do Rei autodivinizado, o mundo alcança então o estágio de maturidade cínica necessário para que, finalmente, as idéias de Maquiavel sobre a razão de Estado pudessem sair do papel e tornar-se prática generalizada. Maquiavel, de fato, fora um precursor: sua doutrina pressupunha um tipo de Estado nacional que na Itália de então só existia em projeto. Seus discípulos surgirão na geração seguinte, e fora da Itália, que continuou incapaz de formar um verdadeiro Estado nacional até o século XIX.

Rei-sacerdote, culto nacional, sacralidade do corpo político, missão imperial das nações, razão de Estado: essas idéias são mais ou menos absorvidas por todas as potências emergentes, cada qual concorrente a Império; cada qual, doravante, um corpo místico, uma nova encarnação do Logos divino, a ditar suas palavras diretamente para os novos Abraões, Isaacs e Jacós, cada qual instalado bonitinho em seu trono europeu. E, como a Bíblia já houvesse advertido que “os deuses das nações são demônios”, e como o próprio demônio informasse que “meu nome é Legião”, não é de espantar que os corpos místicos, cada qual imbuído de sua verdade eterna, se multiplicassem rapidamente e saíssem pelo mundo, investidos da missão sublime de impor seu jugo suave de Bons Pastores a quantos índios pelados ficassem na mira dos canhões.

Portugal foi o primeiro, dando logo aos outros uma lição prática de como “dilatar a Fé e o Império”. Afonso de Albuquerque, com um punhado de soldados, desceu as costas da Índia, bombardeando, sem desembarcar, tudo o que encontrasse pela frente, até garantir que, onde quer que viesse a aportar, sua fama já tivesse chegado antes dele. Depois desembarcava num ponto qualquer e mandava cortar algumas centenas de narizes, seguidas da dupla e correspondente quantidade de orelhas, para em seguida fazer saber acima de qualquer dúvida, ao governo local, sua disposição de dialogar. E quem é que ia recusar o diálogo, a uma altura dessas? A proposta era simples e esquemática: dessem a Afonso tudo o que tinham, e ele garantia que os restantes narizes e orelhas permaneceriam saudavelmente atados a seus lugares de origem.[168]

Numa inversão simétrica da expansão cristã dos seis primeiros séculos, feita à custa do sangue dos mártires, os cristianismos imperiais inaugurarão uma modalidade de sacrifício comproporcionada à mentalidade dos novos tempos: o martírio dos outros. Não é preciso repassar aqui o rosário, bem conhecido, das atrocidades européias nas Américas, na África e nas Índias. Nem todos os conquistadores foram igualmente cruéis. Desde a política de terra-arrasada de Hernán Cortez até a

perfídia dos ingleses risonhos que desembarcavam na Índia com cartazes dizendo *Trade, not territory*, para em seguida ir tomando todo o *territory* e embolsando todos os lucros do *trade*, houve, é claro, diferentes gradações de maldade. Mas essa maldade seria tanta, a epopéia da "cristianização" estaria a tal ponto imersa em sangue se seu ponto de partida não fosse, como o foi, a apropriação indébita do sonho imperial por nações ambiciosas corrompidas pelo auto-engano de uma falsa consciência religiosa?

A pergunta toca no ponto mais doloroso e talvez no centro mesmo da história das origens da modernidade: quando o poder monárquico de todas as nações segue o exemplo do assassino delirante que usurpa a coroa do próprio Cristo, que mais se pode esperar do curso posterior dos acontecimentos? O Estado moderno nasceu de uma farsa demoníaca e, fiel à sua vocação de origem, cresceu bebendo o sangue dos inocentes.

***

Recapitulemos. A idéia de Império Ocidental vem de Roma, dos Césares. Em segunda versão, cristianizada, reaparece no ano 800 e vive até 1500 de crise em crise, incapaz de resolver sua contradição originária entre o modelo romano e a duplicidade Ocidental das castas clerical e aristocrática. Por volta de 1500, renasce, multiplicada, em muitas versões nacionais: numa terceira *translatio imperii*, o Império europeu dá lugar aos Impérios coloniais; a contradição entre clero e nobreza é resolvida pela absorção, no Estado, da autoridade espiritual, mediante a farsa do "corpo místico" nacional. Seguem-se três séculos de matanças nas Américas, na África e na Índia.

Passados três séculos, vem a Revolução, e, num novo banho de sangue que ultrapassa em poucos meses todo o horror dos feitos imperiais d'além-mar, as monarquias começam a cair. Mas a idéia de Império não cai com elas. Resistente a toda debilitação orgânica, como aliás é próprio dos fantasmas, ela pervive, salvando-se através de uma nova metamorfose, ainda mais surpreendente do que a anterior. Se na primeira crise ela se safara tratando de infiltrar-se na Igreja a título de "Império cristão", se na segunda conseguira driblar a própria Igreja mediante a ousadia blasfema de fazer o rei e futuro imperador passar como encarnação do próprio Cristo, agora ela jogará a cartada mais alta, chegando aos últimos limites do que a audácia mais demente pudesse conceber: dispensar toda legitimação religiosa mesmo farsesca, fazer do Império como tal a única divindade. Assumir, enfim, que César é maior que Cristo. Eis a missão de Napoleão Bonaparte.

Napoleão sintetiza, com efeito, as duas correntes de idéias que marcam, de um lado, o Antigo Regime, de outro, a Revolução. Ele sintetiza o projeto imperial do Antigo Regime com a ideologia anticristã dos revolucionários, e inaugura o primeiro Império não-cristão do Ocidente. Eis aí a verdadeira originalidade, a essência mesma do projeto napoleônico: desvincular o Império de seu compromisso com a Cristandade, liberá-lo para a expansão ilimitada. Ilimitada em dois sentidos: para fora, o domínio do mundo; para dentro, o domínio sobre as consciências, a instauração de novas leis, de novos valores, onde, segundo o projeto de Hegel, o que pudesse ainda haver de cristianismo residual pudesse ser facilmente absorvido e laicizado sob a forma de "direitos e deveres do cidadão". *Aufheben* — "absorver e superar" — é o termo de Hegel: o *Code civil* de Napoleão é a *Aufhebung* imperial e leiga da moral cristã.

Napoleão foi vencido menos pelas tropas de Wellington e Blücher do que pela contradição intrínseca que viciava na base o seu projeto: ele procurou, com efeito, construir o Império leigo

conservando a estrutura de poder do Antigo Regime — basicamente, uma aristocracia hereditária e militar. Mas a aristocracia, mesmo enxertada de novos componentes retirados das tropas ou da parentela napoleônica, era sempre uma aristocracia — e, tendo vivido por doze séculos num matrimônio sadomasoquista com o clero, não podia repentinamente acostumar-se à solidão do divórcio. A *Concordata* com o Vaticano manifesta essa fraqueza, esse calcanhar-de-aquiles do projeto napoleônico, que, consistindo por essência numa eliminação do poder clerical, terminou por restaurá-lo dentro das próprias fronteiras do Império, ao mesmo tempo que, fora, o clero conspirava com os príncipes ingleses e alemães para a derrubada do Império. Ademais, uma aristocracia de sangue é sempre um poder de tipo feudal, àquela altura já abalado até as raízes pela ascensão da nova classe capitalista; sua sobrevivência dependia portanto de um imobilismo social incompatível com as mudanças cataclísmicas que o próprio Bonaparte, como braço armado da Revolução, tinha ajudado a precipitar. E esta fraqueza mostra que Napoleão entreviu apenas obscuramente aquilo que, do outro lado do Oceano, uma nova potência emergente acabara de perceber com total clareza e de maneira definitiva: o Império leigo não podia ter um resíduo sequer de compromisso com a Igreja, nem, por isto mesmo, com as velhas aristocracias. Ele necessitava apoiar-se numa nova classe social, numa nova estrutura de poder, numa nova instituição religiosa que fosse intrinsecamente ligada ao Estado: César só poderia ressuscitar sob forma capitalista, republicana, maçônica e protestante. República imperial, capitalista, maçônica e protestante: é a definição dos Estados Unidos.

§28 O Império contra-ataca

"The Almighty has made choice of the present generation to erect the American Empire... And thus suddenly arised in the world a new Empire that bids fair, by the blessing of God, to be the most glorious of any upon record"
– WILLIAM HENRY DRAYTON,
Presidente do Tribunal de Justiça
da Carolina do Sul, no ano de 1776.[169]

A vocação imperial norte-americana não nasceu junto com os Estados Unidos: nasceu antes. Um povo não se expande por todo um continente, ao longo de três séculos, entre perigos e esforços sobre-humanos, para, uma vez chegado às fronteiras naturais ou legais do território, se dar por satisfeito e instalar-se de uma vez para sempre na moldura desses limites, disposto a daí por diante só crescer para dentro. Ao contrário: tão logo se sente senhor de seu território, o impulso colonizador se transforma quase que naturalmente em impulso imperialista.

Essa vocação manifesta-se com uma força de uma decisão madura já na infância da nação americana, mediante uma seqüên- cia de feitos militares e diplomáticos que estendem desde logo o raio de ação dos Estados Unidos por uma área bem maior do que a ocupada até então pelos Impérios coloniais europeus. A escalada é impressionante:

1793.Ajuda, discreta mas decisiva, à Revolução Francesa.

1803.Compra da Louisiana.

1812.Tentativa (fracassada) de invasão do Canadá.

1823.Doutrina Monroe.

1845.Anexação do Texas.

1846.Intervenção branca na Califórnia. Guerra com o México.

1854.Instalação de ponta-de-lança no Japão.

1867.Compra do Alasca.

1898.Anexação das Filipinas. Intervenção em Cuba. Guerra com a Espanha.

1906.Construção do Canal do Panamá.

É uma carreira comparável à das maiores potências européias da época, e só interrompida temporariamente pela Guerra Civil. Mas mesmo esta era um sinal: superava, em extensão da linha de combate e no número de mortos, todas as guerras da História. Como foi possível que, diante de fatos dessa envergadura, as potências européias não se dessem conta, de imediato, de que havia nascido aquele que Deus predestinara para ser o seu coveiro? A cegueira dos homens de Estado para os rumos mais óbvios da História chega a ser às vezes mais notável do que os lampejos de visão profética dos homens de inteligência. Mesmo após a Guerra de 14, onde somente a intervenção americana decidira o curso dos acontecimentos, esses imbecis ainda se acreditavam senhores do mundo, capazes de manter a águia norte-americana a uma higiênica distância dos assuntos de gente grande; e, tão logo Wilson abandonou a Liga das Nações, deixando os aliados livres para repartirem a seu bel-prazer o bolo alemão, os espertinhos esfregaram as mãos com um sorriso maquiavélico, dizendo: “Oba, enganamos esse trouxa”.

Santa ilusão! Na comitiva mesma de Wilson já se encontrava aquele que um dia viria a repartir com Stálin, no banquete de Yalta, a carne dos vencidos e o pão dos vencedores menores: um obscuro assessor jurídico da Marinha, Franklin D. Roosevelt.

Tanta cegueira tem de ter um motivo. Bobagem tentar explicá-la somente por um mórbido eurocentrismo. Eurocentrismo não é a causa do fenômeno: é simplesmente o nome dele. Além disto, eles não eram tão eurocêntricos assim: compreendiam perfeitamente bem o que se passava na África ou na Ásia, tanto que dominavam essas regiões com a desenvoltura de jogadores habilíssimos.

Se não enxergaram, portanto, o que se passava nos EUA, só pode ter sido por uma razão: porque aquilo que ali acontecia era diferente de tudo o mais. Tão diferente, tão original, que o aparelho ótico europeu não tinha sensibilidade para o tipo de estímulos que dali provinham. Para a velha mentalidade, o fenômeno americano era invisível porque era impensável: faltavam-lhe as categorias para pensá-lo.

Em primeiro lugar, a nação norte-americana formara-se numa revolução anti-imperial e professava uma doutrina anti-imperialista. Se isto representava um perigo, era o perigo da Revolução. Teria sido preciso ser mais maquiavélico do que Maquiavel para supor que, por trás da agitação republicana, estivesse nascendo um novo Império.

Em segundo lugar, os Estados Unidos eram uma nação democrática: a política nacional era fruto de complicadas discussões parlamentares que podiam adiar uma decisão por anos a fio. Do ponto de vista europeu, habituado por três séculos a identificar imperialismo e monarquia absoluta, era impossível imaginar uma política imperial sem um Imperador autocrático. A única República Imperial que conheciam, a Holanda, tinha fracassado redondamente logo no seu primeiro século, e já não era mais que uma vaga lembrança. Sem a unidade da pessoa do Imperador — assim entendiam — não podia haver a unidade de uma política imperial coerente.

Em terceiro lugar, os Estados Unidos não tinham, de fato, uma política imperial coerente e contínua. Suas iniciativas no Exterior eram intermitentes, vacilavam ao choque de tremendas oposições internas. Freqüentemente subia ao poder uma corrente isolacionista, que voltava as costas para o mundo.

Em quarto lugar, os EUA não eram só uma nação democrática, mas também capitalista. Os interesses privados, as grandes empresas, tinham ali um poder tremendo, capaz de influenciar as decisões do Estado ou combatê-las, paralisando-as. Ora, os interesses privados, na maior parte dos casos, se opunham às iniciativas expansionistas do Estado, preferindo a penetração comercial às intervenções militares.[170]

Esses dados formavam uma névoa confusa, impedindo o observador de enxergar, entre os fatos contraditórios, a linha de uma dialética histórica que, operando por cima — ou por baixo — das intenções declaradas dos homens e dos grupos, conduzia os Estados Unidos, através dessas contradições mesmas, a seu *destino manifesto*[171] de suprema potência imperial do mundo.

Não enxergaram a potência imperial nascente, em suma, porque ela não representava apenas um novo imperialismo, mas uma *metamorfose* da idéia imperial — metamorfose que a tornava irreconhecível, de imediato, aos observadores habituados a pensá-la sob sua velha forma.

Para compreender essa metamorfose — a terceira da história Ocidental —, é preciso ver que ela tem algo em comum com as duas anteriores. Com efeito, nas duas ocasiões anteriores o Império renasceu ao fundir-se com idéias que lhe eram contrárias: "cristianismo", no primeiro caso; "nação", no segundo. Estes enxertos antagonísticos deram-lhe vida nova, ao mesmo tempo que constituíram, a longo prazo, as causas de sua destruição.[172]

A contradição constitutiva do primeiro Império cristão foi, como vimos, que a existência de uma "Igreja" independente dele e superior a ele negava, na base, o modelo romano de Império, que ele copiava; assim, o Império cresce movido pelo conflito com a Igreja, e morre quando se exaurem suas possibilidades de dar a esse conflito uma forma viável e produtiva. Mais adiante, os Impérios coloniais modernos constituíram-se como verdadeiros "impérios nacionais" — uma contradição de termos que expressa a contradição real entre a escala multinacional do projeto e o interesse nacional a que ele unilateralmente serve: daí que, em vez de conciliar e administrar os interesses de vários povos numa unidade transnacional, como o exige o conceito imperial originário, os impérios coloniais modernos nada mais fossem que a escravização organizada de vários povos em proveito de um só. Esta contradição, manejada habilmente por trezentos anos, explodiria no fim do século XVIII, com a sucessão de guerras de independência que viriam a destruir todos os impérios coloniais, sem exceção, no prazo que vai da Independência norte-americana à morte de Antonio de Oliveira Salazar (1975).[173]

***

A nova metamorfose que inaugura o Império americano é uma resposta imediata à crise do domínio colonial. É uma negação ostensiva da versão monárquico-absolutista da idéia imperial. Ela vai, portanto, no mais ousado dos arranjos, fundir essa idéia com aquelas que, no momento, pareciam mais antagônicas ao espírito das velhas monarquias: independência, república, democracia, livre-pensamento. Para quem não compreendia a idéia imperial senão associada às monarquias absolutas, esses termos podiam conter tudo, menos a promessa de um Império. Eis então que o maior dos

Impérios nasce invisível àqueles que poderiam tê-lo destruído no berço. Como Moisés na sua cestinha ou Cristo no estábulo.

§29 Aristocracia e sacerdócio no Império americano (I)

"Eu não sou Cristo, ressuscitar a filha de Jairo não estava em meu poder. Pelo contrário, era um homem acabado nessa época, posto de lado como em obediência a uma senha; não prestava mais nem para ser lançado aos cães... nada me restava a fazer senão levantar acampamento e abandonar o país levando comigo essa metade inanimada de mim mesmo, como Joana a Louca com o cadáver do esposo. Para o oeste, sempre para o oeste" – Warschauer-Waremme, em *O Processo Maurizius*, de JAKOB WASSERMANN.[174]

"Our Constitution was made only for a moral and religious people. It is wholly inadequate to the government of any other" – JOHN ADAMS

A quarta *translatio imperii*, trazendo o centro do poder para o novo continente (não o esqueça o leitor, pois era disto que eu vinha falando no *§27*), iria realizar o projeto em que Napoleão falhara: o Império leigo, que, incorporando em si sob uma forma laicizada e desespiritualizada os valores cristãos, assumiria o encargo de substituir a Igreja — todas as igrejas — na condução da vida interior das gentes, e de unificar sob a nova religião laica o mundo Ocidental. O Oriental também, se possível.

Importa agora delinear os princípios do Evangelho que, descarnado e desvitalizado, se iria consolidar na forma de moral estatal democrática, essa "metade inanimada" de Cristianismo, inicialmente implantada em território norte-americano, para em seguida ser expandida para todo o mundo, já no século XX, como nova religião da humanidade.

Aí veremos de qual culto é sacerdote o iogue-comissário, e que gênero de sacrifício se oficiava no altar do MASP.

***

Em primeiro lugar, a religião do Novo Mundo é maçônica. Todos os signatários da Declaração da Independência, sem exceção, pertencem a alguma loja maçônica. Desse momento em diante, ninguém, mas absolutamente ninguém faz carreira política nas três Américas sem ter de entrar para a Maçonaria, prestar satisfações à Maçonaria ou enfrentar a Maçonaria. O fato é demasiado notório para que seja preciso demonstrá-lo. A carreira de Fernando Henrique Cardoso — o político ruim de voto que, recebendo a iniciação maçônica, em poucos anos chega à presidência vencendo a candidatura aparentemente imbatível de Luís Inácio Lula da Silva — ilustra-o novamente. Só que, entre apóstolos e adversários dessa organização, mais são os interessados em mistificar do que em esclarecer o seu papel na história espiritual da humanidade. Entre os primeiros, a mistificação toma a forma de especulações fantásticas sobre a antigüidade maçônica — abusando de analogias que são tomadas por identidades históricas — e de um jogo duplo na ocultação-revelação do papel desempenhado pela entidade nos lances decisivos da História: os projetos de risco são ocultados sob o manto da discrição, quando não da secretude, mas, *a posteriori*, tudo aquilo que dá certo é atribuído à ação genial da Maçonaria.[175]

Pelo lado adversário, há evidente mistificação em interpretar toda a simbólica maçônica, inclusive a das iniciações de ofícios, no sentido de um anticristianismo rasteiro sugerido pelas falas de próceres maçônicos de uma época muito posterior; há engano, ou má-fé, em atribuir à ação maçônica no mundo uma unidade de intenções e de estratégia; há engano e má-fé em explicar todo o

enfraquecimento do espírito cristão no mundo como efeito de uma conspiração maçônica.[176] O primeiro desses três erros, movido por um intuito de interpretar as coisas preconceituosamente, mutila e comprime a linguagem simbólica num unidimensionalismo que nada poderia justificar. O segundo negligencia o curso freqüentemente caótico, múltiplo e incontrolável que assumem os empreendimentos secretos, principalmente quando atravessam as gerações e os séculos e não têm, a resguardar-lhes a continuidade e a unidade, senão a força sutil e às vezes apenas simbólica dos *egregoroi*, que um rito basta para desfazer em fumaça. O terceiro omite o fato, historicamente comprovado, de que a própria Maçonaria foi alvo de conspirações, divisões e ataques de organizações ainda mais secretas, que pretenderam usá-la para fins diversos, e de que dentro dessas mesmas organizações, por sua vez, surgiam conspirações e segredos, numa pirâmide invertida onde a treva mais densa assombrava e governava a menos densa...[177] Enfim, a idéia mesma de conferir a uma sociedade secreta a unidade doutrinal e administrativa de uma Igreja é de um ridículo sem par. O secreto não age, historicamente, em linha reta, mas pela eficácia do caos, da divisão e da suspeita que afeta aqueles mesmos que o servem. Empreendimentos como o de Mons. Dupanloup, por exemplo, que tentam ciscar nas palavras dos próceres maçônicos os elementos com que possam compor uma doutrina maçônica, para em seguida melhor combatê-la no campo dos argumentos lógicos, são inteiramente infrutíferos, ainda que filosoficamente respeitáveis; pois a doutrina assim encontrada é apenas uma dentre muitas possíveis; é, na melhor das hipóteses, a doutrina dominante na Maçonaria de uma dada época, pronta a ceder lugar a outra na época seguinte.[178] O grande reformador maçônico do século XX, René Guénon, encontrou a organização num estado de vácuo doutrinal, que uma profusão de ritos e símbolos, aliada a uma retórica sufocante, só bastava para disfarçar ante os intelectos menos exigentes. Guénon preenche esse vácuo com a mais densa metafísica. Bem, ao maçonismo guénoniano os argumentos de Mons. Dupanloup já nada têm a opor.[179]

Mas, por trás da variedade mirífica das idéias maçônicas, que aqui não nos interessam absolutamente, há na organização uns quantos traços puramente formais e estruturais que, estes sim, são constantes pelo menos desde o século XVIII,[180] e que, modelando a mentalidade dos fundadores do Império americano, imprimirão sua marca no mundo todo que este vai forjando ante nossos olhos. Ante nossos olhos? Não. Dentro de nossos cérebros.

***

Antes de tudo, o corpo de membros da Maçonaria, como o de qualquer outra sociedade secreta, é uma aristocracia. A seleção rigorosa, os ritos iniciáticos, a disciplina do segredo e a obediência a uma hierarquia secreta separam o iniciado do comum dos mortais, filiando-o a uma tradição imemorial e dando-lhe o sentimento, às vezes até justo, de pertencer ao círculo dos eleitos que, por trás da agitação cega e vã dos átomos anônimos, sabem o que se passa e para onde as coisas vão. Esoterismo e democracia são termos antagônicos como segredo e difusão.

Mas, se de fato é assim, então é totalmente falso o pressuposto, aceito pela maioria dos teóricos há dois séculos, de que a modernidade se caracteriza pela democratização da vida política, pela ampliação dos meios de participação do povo no poder, pela eliminação progressiva do resíduo aristocrático. Ao contrário, tanto na Revolução Francesa quanto no nascimento do Império Americano, o que se observa é a ascensão de uma aristocracia iniciática, cujo poder, fortalecido pela

disciplina do segredo, se furta por completo a toda fiscalização, a toda crítica, a toda tentativa de controle externo.

No fundo, todas as aristocracias tiveram um forte elemento esotérico e iniciático nas suas origens. A aristocracia de sangue não é senão o resíduo multissecular de uma casta que no início recrutava os seus membros segundo critérios seletivos e triagens iniciáticas bem semelhantes aos da Maçonaria ou de qualquer outra sociedade do gênero. As ordens de cavalaria nunca foram simples organizações militares, mas sociedades iniciáticas, cujos ritos e símbolos remanescentes nos permitem adivinhar as profundidades insondáveis do mistério espiritual que continham.

O crescimento da Maçonaria no século XVIII, a Revolução Francesa e o nascimento do Império Americano não marcam assim a extinção do poder aristocrático, mas uma gigantesca reciclagem da casta aristocrática. É essa reciclagem que inaugura propriamente os tempos modernos, o mundo de hoje. Ela define-se pelos seguintes traços:

1ª – Substituição das antigas aristocracias de sangue pela nova aristocracia iniciática.

2ª – Caráter secreto ou pelo menos discreto do novo poder aristocrático.

3ª – Formidável concentração do poder do dominador, aliada a uma não menos formidável expansão dos direitos nominais do dominado.

Resumindo: aristocracia *de facto*, democracia *de jure* — uma combinação que só se tornou possível pela ampliação do papel desempenhado pelo secreto na vida política e social.[181] E é ela mesma que possibilita a evolução muito peculiar da nação norte-americana, onde a ampliação quase caricatural dos direitos populares, dos movimentos de protesto e da *cultura da reclamação* não abala no mais mínimo que seja o poder das velhas oligarquias, antes o fortalece.

Mas — atenção — ressaltar a importância da presença maçônica na constituição do novo Império não é atribuir paranoicamente à ação da Maçonaria a autoria do curso da História no Novo Mundo; não é fazer da Maçonaria o demiurgo invisível e onividente que move os cordões de tudo o que acontece; não é aderir a nenhuma interpretação conspirativa da História. Pois a Maçonaria, no meu entender, não dirige o curso dos acontecimentos pela sua ação deliberada, mas simplesmente sua presença na estrutura de poder do Império americano impregna de um elemento de secretude e do espírito de um novo modelo de hierarquia sacerdotal a vida mental e política dos povos do Novo Mundo — impregnação esta que escapa totalmente ao controle da própria Maçonaria e se torna, com o tempo, um princípio estrutural, que atua por si, pelo automatismo do hábito inconsciente e independentemente das intenções de quem quer que seja. O que possibilita que as coisas transcorram assim é uma certa característica inerente ao poder maçônico, sobre a qual talvez nem mesmo os líderes e teóricos da organização hajam nunca parado para pensar.

Que característica é essa? A Maçonaria reúne a liberdade intelectual de uma sociedade de debates à rigidez e à disciplina de uma fraternidade iniciática. Fraternidade iniciática significa: sujeição de seus postulantes a uma seqüência de ritos preparatórios, de seus noviços a ritos de iniciação, de seus membros à prática de ritos regulares. Rito significa: execução imitativa e corporal de uma cosmovisão simbólica, que, repetida, quer compreendida ou não, demarca, de uma vez para sempre, o quadro inteiro das possibilidades de intelecção consciente do indivíduo.

Para fazer-me compreender neste particular devo reexplicar toda a cadeia de absorções e projeções cognitivas que leva da simples estimulação sensível à memória, à abstração imaginativa, à abstração eidética e finalmente ao discurso lógico, ou devo simplesmente remeter o leitor ao meu

estudo anterior *Uma Filosofia Aristotélica da Cultura*? Claro, devo optar por esta última alternativa, mas como seria estúpido sugerir que o leitor do presente livro o abandonasse pela leitura de um outro, é melhor enxertar aqui um resumo daquilo cuja versão extensiva ele poderá deixar para buscar no outro mais tarde, não é mesmo? Então digo logo: aquilo que os nossos sentidos colhem da variedade infindável do mundo é primeiro elaborado sob a forma da abstração imaginativa, sobre a qual e só sobre a qual — e não diretamente sobre os dados dos sentidos — pode em seguida operar-se a abstração conceitual, de cujos produtos se comporá em seguida o raciocínio lógico. Este é um dos raros pontos de psicologia e teoria do conhecimento em que não há quase desacordo, de Aristóteles a Jean Piaget, de Tomás de Aquino a Benedetto Croce, de Duns Scot a Etienne Souriau e à mais recente ciência cognitiva. O que acontece é que nem todos tiram dessas verificações as conseqüências óbvias que delas se seguem inapelavelmente. Uma delas é a seguinte: aquilo que está fora do nosso círculo imaginário está fora do nosso universo conceptual.[182] Isto não quer dizer que não possa ser pensado. Quer dizer apenas que, se for pensado, será pensado como mera forma lógica, sem correspondência ao menos próxima com aquilo que entendemos como *realidade*.[183] A imaginação é, em suma, a mãe daquilo que se chama *senso do real*. Nosso senso do real não depende nem das nossas percepções, nem dos nossos raciocínios, nem da nossa vontade: depende das formas profundamente consolidadas do nosso universo imaginário. Ora, cada imagem depositada na nossa memória ou produzida na nossa imaginação é, no sentido mais rigoroso da palavra, um símbolo: uma semente produtora de significados múltiplos mas análogos entre si.[184]

O resultado, para os fins da presente investigação, é o seguinte: uma sociedade iniciática, qualquer que seja, não tem necessidade de controlar as opiniões de seus membros, já que tem pleno domínio sobre o seu imaginário. Na verdade, quanto mais liberdade de crença vigore ali dentro, quanto mais frouxa e menos dogmática for a doutrina da organização, mais eficaz será esse controle, que tem todas as vantagens em permanecer implícito. Uma organização que timbre em defender um dogma explícito não tem outro remédio senão explicitá-lo — e os sentimentos difusos, que governam o imaginário na meia-luz do implícito e do pressuposto, perdem todo o seu mágico poder no instante em que se expressam na clara linguagem dos dogmas: pois a partir desse instante tornam-se objetos de raciocínio, de assentimento ou discordância intelectual, de crítica. Isto foi bastante evidente nos casos da Igreja Católica, do Islam e, muito antes, do hinduísmo: quando à linguagem polissêmica dos símbolos se começa a substituir o discurso unívoco das formulações doutrinais, começam a pulular as oposições e as heresias. A Maçonaria resguardou-se desse risco, conservando seu arsenal simbólico sob a proteção de uma impenetrável névoa doutrinal; lá dentro pode-se discutir tudo, mas a doutrina maçônica, se existe, está a salvo de qualquer contestação: na medida em que permanece ambígua o bastante para poder admitir todas as interpretações, não corre o risco de entrar, sequer, em discussão: se todas as interpretações são válidas, todas já estão neutralizadas de antemão. Compreende-se portanto a extrema cautela com que, entre afetações de homenagem, os maçons do século XX receberam a contribuição doutrinal de René Guénon. O guénonismo tornava as idéias maçônicas intelectualmente respeitáveis, dando-lhes uma imponente solidez doutrinal. Mas tudo o que é sólido está sujeito a receber porradas. A solução foi guenonizar logo umas três ou quatro lojas e deixar o resto exatamente como estava. Solução tipicamente maçônica: se você concorda com Guénon, entra numa loja guénoniana; se discorda, vai simplesmente para outra loja. Ao contrário das grandes organizações dogmáticas, as sociedades secretas, pela dialética de sua própria busca de sobrevivência, alimentam as dissidências e as cisões: porque cisão, aí, significa automaticamente

isolamento (os membros da loja dissidente não frequentam mais as outras lojas) e isolamento significa: impossibilidade de um confronto direto. A facção dissidente, isolada assepticamente, pode continuar integrada no conjunto: as sociedades secretas compõem-se, por definição, de compartimentos que se ignoram. Elas não imitam o modelo orgânico, hierarquizado e integrado dos corpos animais, porém o crescimento de tumorações variadas e independentes, que só têm em comum o fato de serem alimentadas pelo sangue de um mesmo corpo.

Ora, se me perguntam como é possível que gerações e gerações de homens intelectualmente dotados consintam em viver sob o domínio de uma névoa entorpecente — alguns dos maiores gênios das artes, das ciências e da política foram maçons —, respondo que isso não é mais esquisito do que o fato de consentirem pertencer a uma sociedade cujos altos escalões são ocupados por personagens cuja identidade permanece secreta. Quem consente em ser dirigido por um desconhecido, por que não aceitaria também o jugo de uma doutrina incompreensível?

A resposta é, no fim das contas, a mais óbvia: é o medo, é o desejo despropositado de segurança (forma larvar e passiva do desejo de poder) que move os homens a submeter-se a esse gênero de coisas. Esse medo não é de todo despropositado. Se é verdade que a Maçonaria se originou nas corporações de ofícios da Idade Média, é fácil compreender que nessas corporações, com a sua disciplina do arcano, o homem do povo encontrava a proteção de uma força capaz de intimidar nobres e clérigos. Da lealdade corporativa à disciplina do arcano há menos que um passo: pela salvaguarda do próprio pescoço, um homem jurava obedecer ordens emanadas de fonte secreta, defender até à morte os segredos da organização, e viver entre os demais homens, para sempre, com uma identidade dupla, como um espião. A mão das organizações secretas sempre foi pesada, talvez mais que a da nobreza ou a do clero, mas em certas horas seu jugo deve ter parecido mais suave. Isso aconteceu, por exemplo, às vésperas da queda do Antigo Regime na França, quando a aristocracia em peso achou que dentro da Maçonaria podia encontrar um abrigo seguro contra as tempestades que se aproximavam: o próprio Luís XVI submeteu-se aos ritos e juramentos.[185]

Mas os Estados Unidos são o primeiro país cujos governantes são todos ou quase todos maçons, e onde, não havendo oficialmente religião protegida pelo Estado, a situação *de facto* é: governo maçônico. E governo maçônico quer dizer o seguinte: todos os conflitos abertos, todas as disputas políticas travadas diante do público, que constituem a pulsação mesma da vida democrática, não são senão a exteriorização de divergências nascidas e elaboradas dentro da Maçonaria. A espuma democrática encobre e disfarça a luta interna no seio de uma nova aristocracia, cuja unidade espiritual repousa nas mãos de um novo sacerdócio. Logo em seguida, quando o Brasil imitar o exemplo norte-americano e proclamar sua independência da Europa, a vida parlamentar do Império não consistirá de outra coisa senão de debates entre maçons, cujas divergências se erguiam sobre o fundo comum de um pacto de lealdades secretas. São maçons os conservadores, são maçons os liberais, é maçom o Imperador, são maçons os agitadores republicanos. Pairando invisivelmente sobre todas as forças em luta, a Maçonaria sai vencedora em qualquer hipótese. Muito mais que o Imperador, ela é o verdadeiro "poder moderador" — a autoridade espiritual que acolhe em seu seio maternal os partidos em disputa e unge a fronte do vencedor com o óleo bento da legitimidade. É um simplismo grosseiro, portanto, atribuir à Maçonaria a responsabilidade pelos movimentos revolucionários, porque ela não se compromete com aqueles a quem auxilia, do mesmo modo que a Igreja medieval não se comprometia em conflitos dinásticos: sua função é eclesial, não real ou imperial. Como a Igreja, ela dá nascimento a uma aristocracia, a uma casta governante, e, sem

mesclar-se diretamente no governo deste mundo,[186] influencia decisivamente o curso das coisas, ensinando, orientando, estimulando, conciliando ou dividindo, e equilibrando enfim — ao menos idealmente — o movimento do conjunto. O que a diferencia da Igreja é menos a sua ideologia — vaga, indefinida e elástica o bastante para comportar todos os arranjos e acomodações — do que a sua invisibilidade.

Quaisquer que fossem as intenções de seus fundadores, o advento do governo maçônico nas Américas abre uma nova etapa na História do mundo: a era do segredo. Daí por diante, a democratização progressiva das instituições, que é o aspecto mais patente da evolução política mundial, correrá parelha com o aumento incalculável da influência das organizações secretas, sobretudo das organizações estatais secretas do século XX, que neutralizará os efeitos da democratização para reduzi-la a pouco mais que uma distribuição de doces para aplacar criancinhas zangadas. Dizer "uma nova etapa" não é exagero: por mais que se procurem, não se encontrarão em nenhuma outra época ou civilização coisas como a CIA, a KGB, a espionagem industrial generalizada, os milhares de seitas que hoje vinculam uma boa parte da população mundial a pactos de lealdade confidenciais, e outros tantos fatos que assinalam uma ascensão, sem precedentes, da força dos fatores secretos na produção do acontecer histórico. Os historiadores raramente mostram sensibilidade para o ineditismo desse fenômeno, que *é uma das marcas diferenciais do século XX em relação a toda a história anterior*.[187]

É evidente que o advento do governo maçônico constituiu nada mais que o estopim a desencadear um processo de secretude crescente em escala mundial, que nem a Maçonaria nem qualquer outra organização poderia jamais controlar. Mas também é certo que não se pode compreender esse processo sem remontar às suas origens, e que nestas origens se encontra a participação das sociedades secretas na formação dos governos americanos, bem como na Revolução Francesa e no desenrolar das mutações políticas e ideológicas ao longo do século XIX – um capítulo que permanecerá demasiado obscuro enquanto se enfocarem essas sociedades como meras forças *políticas* secretas, *sem ter em conta o caráter específico da sua atuação, no mais das vezes de ordem supra-política e propriamente sacerdotal*. E, finalmente, é claro que não se pode nem de longe entender fenômenos como o do atual banditismo organizado sem referi-lo ao quadro geral disso que chamei secretude crescente.[188]

Mas, se tudo isso é claro, então não se justifica o desprezo dos historiadores e cientistas sociais por esse fenômeno. Não se justifica, mas se explica: o papel do secreto na vida política ampliou-se de tal maneira que ultrapassa as possibilidades imaginativas do homem comum e penetra naquela zona de improbabilidade que raia a ficção e o impossível puro e simples: seu próprio crescimento desmesurado torna-o invisível, e a invisibilidade é o fermento que o faz crescer mais ainda.[189] De outro lado, a convicção generalizada, incutida pela ideologia democrática, de que a História do mundo evolui no sentido da crescente circulação de informações, não é de molde a propiciar nenhuma valorização dos fatores secretos – e os intelectuais não estão imunes a essa crença.

De modo geral, a intelectualidade moderna mostra uma completa inépcia ao lidar com esses assuntos, ora mistificando-os, ampliando fantasiosamente o poder das sociedades secretas ao ponto de fazer delas o demiurgo invisível da História, ora afetando uma superioridade *blasée* que, do alto de seu conhecimento quase divino de leis históricas supostamente impessoais e objetivas, não desce ao exame de miudezas "esotéricas" que em nada poderiam, no seu entender, afetar o curso das coisas.

Como que num pacto destinado a bloquear por dois lados o acesso a uma compreensão real do assunto, os historiadores e cientistas sociais tendem à indiferença olímpica, os literatos ao deslumbramento misticóide. Um exemplo desta última atitude é Shelley, que, influenciado desde a adolescência por um seguidor dos *Illuminati* da Baviera, e depois impressionado pelos relatos anti-maçônicos do Abade Barruel, acabou por tornar-se o porta-voz mais intelectualizado da concepção conspirativa da História.[190] Seja sob a forte impressão de leituras mal digeridas, seja sob o impacto mesmo de experiências pessoais traumáticas, muitos escritores modernos divulgaram a existência e a atuação de forças secretas, mas dando-lhes interpretações simbólicas, veladas e subjetivistas, capazes de excitar morbidamente a imaginação popular sem nada esclarecer quanto à natureza do fenômeno. Todos os escritores, poetas, cientistas que tiveram contatos mais próximos com gurus misteriosos e sociedades secretas saíram traumatizados e atônitos, incapazes de elaborar intelectualmente suas experiências mas sempre dispostos a lhes dar algum tipo de expressão mistificatória. Muitos dos monstros e vampiros que povoam a literatura do Ocidente nos dois últimos séculos – a começar pelo mais célebre de todos, o *Frankenstein* de Mary Shelley – são personificações veladas de sociedades secretas, do mesmo modo que muitos dos temas da poesia e da ficção constituem traslados quase literais de ritos e símbolos de organizações esotéricas e pseudo-esotéricas.

Mencionei lá atrás o domínio tirânico que Georges Gurdjieff exercia sobre as mentes de seus discípulos, entre os quais se encontravam não poucas celebridades das letras e das ciências, reduzidas à condição de crianças atônitas nas mãos do poderoso mistificador.[191] Foram comidas pela esfinge, por incapacidade de decifrá-la. Contemporâneo de Gurdjieff, Aleister Crowley semeou o desespero e o terror entre os jovens intelectuais portugueses que se colocaram sob sua influência no começo do século – Almada Negreiros, Mário de Sá-Carneiro, Fernando Pessoa. A regra geral nesses casos é a absoluta inermidade do "intelectual" moderno ante a "mão noturna" que o guia.

William Butler Yeats (1865-1939) era leitor de Madame Blavatski e freqüentador de círculos "ocultistas". Sua esposa, que era *médium*, disse-lhe ter recebido dos espíritos uma misteriosa mensagem cifrada, que expunha, sob a forma simbólica de um ciclo luni-solar de 28 dias o conjunto de todas as formas possíveis da personalidade humana. Yeats, impressionado, compôs com essas imagens *A Vision* (1926): o impacto foi grande, pois a obra pareceu aos críticos, ignorantes de toda mística autêntica, trazer conhecimentos esotéricos de insondável profundidade, que, destituídos de fontes históricas reconhecíveis, só podiam ter sido inspirados do além. Até um escritor de notórias simpatias marxistas, como Edmund Wilson, ficou embasbacado.[192]

O próprio Yeats não entendera absolutamente nada da "mensagem". Atordoado, deu de revirar toda a literatura filosófica Ocidental, em busca de explicação. Foi debalde, mas depois de três anos, os "espíritos" puseram um fim aos seus tormentos... ordenando-lhe, em nova mensagem, que parasse de estudar o assunto.

Até o fim da vida, Yeats não soube se sua *Vision* era verdade ou ilusão. Atormentava-se entre dúvidas insolúveis, sentia-se meio sábio, meio impostor. O episódio teria sido levado a melhor termo se o poeta, ao invés de confiar-se cegamente a "ensinamentos espirituais" de origem mais que duvidosa, tivesse ido estudar os clássicos da mística oriental. A explicação completa do "ciclo da personalidade" poderia ser encontrada, por exemplo, nas obras de Mohyieddin Ibn-Arabi. O "ciclo da personalidade" não é senão uma aplicação particular da processão dos Nomes Divinos –

divididos, no simbolismo astrológico, pelas 28 casas lunares – que dá origem à manifestação cósmica e se repete, analogicamente, no microcosmo da alma humana.[193] Se os gurus de Yeats queriam lhe ensinar isso, por que simplesmente não lhe deram para ler uma tradução de Ibn Arabi ou de algum dos outros muitos místicos islâmicos que tratam do assunto? Por que tiveram de transmitir o ensinamento para uma médium em transe, decerto mais hipnótico do que espiritual, omitindo as fontes e rodeando o ensinamento de uma aura misteriosa que só poderia servir para confundir a ela e ao marido? A resposta é simples: fizeram isso pelo mesmo motivo com que Madame Blavatski, ao reproduzir trechos de um clássico tibetano que lera em tradução alemã, preferiu dizer tê-los encontrado na cópia única, guardada a sete chaves num mosteiro subterrâneo do Oriente.[194] Fizeram isso porque a força do dominador psíquico reside no mistério e, onde não há mistério, é preciso fabricar um. O caso revela a triste condição do intelectual europeu, à mercê de "influências psíquicas" que não pode compreender nem dominar, às quais atribui erroneamente uma origem "celeste" e às quais presta um culto supersticioso, feito de temor e suspeita, e sem verdadeira fé, terminando por sentir-se um misto de otário e vigarista.

As histórias de artistas e intelectuais manipulados psiquicamente e feitos de palhaços por pseudo-mestres espirituais no século XX formam um tremendo requisitório contra a presunção da intelectualidade moderna, orgulhosa porta-voz de uma época que se julga o apogeu da autoconsciência humana.

Um dos mais deprimentes capítulos dessa epopeia tragicômica foi o destino de outro grande poeta inglês, Robert Graves, nas mãos do "gozador cósmico" Omar Ali Shah.[195] O caso é narrado em detalhes na biografia de Graves por Martin Seymour-Smith.[196] Dominado psiquicamente por Shah, que era o seu guru, Graves foi induzido a colaborar – como inocente útil, é claro – no que se considera a maior fraude literária do século: uma nova tradução do *Rubayyat* de Omar Khayyam, pretensamente baseada num manuscrito inédito que estaria, desde séculos, sob a guarda da família Shah no Afeganistão. Pesquisas empreendidas por dois filólogos, John Bowen e L. P. Elwell-Sutton, mostraram que o vetusto manuscrito não existia e que a tradução – que Shah transmitira a Graves para que a pusesse em versos – era simplesmente um plágio de uma adaptação norte-americana do século XIX. Graves, advertido de que estava sendo usado para uma fraude, se fez de donzela ofendida e morreu sem ter dado o braço a torcer.

Um autor de nome Ernest Scott, porta-voz – talvez pseudônimo – da organização de Omar Ali Shah, chega a declarar expressamente que essa e outras entidades "esotéricas" gostam de "apoderar-se das mentes" de intelectuais e envolvê-los em situações persecutórias que os levarão ao desespero.[197] Ele cita em particular o caso de John Fowles, cujos enredos francamente paranóicos, *The Collector* e *The Magus*[198] foram inspirados nesse tipo de experiências. Fowles não desmentiu. Suponho que coisas análogas poderiam dizer-se de Stephen King e Colin Wilson, provavelmente também de Doris Lessing.

O lado mais deprimente dessas histórias é que os intelectuais ludibriados se sentem mais ou menos como mulheres estupradas. Humilhados no seu ponto de maior orgulho – a inteligência –, raramente ou nunca admitem que foram feitos de idiotas. Preferem aludir ao assunto de maneira indireta e simbólica, ajudando assim a dar às proezas de seus algozes uma aura de prestígio mágico. Ninguém nega que a experiência de colocar-se sob o domínio de uma mente maligna pode dar às fantasias literárias de um escritor um atrativo misterioso e contribuir para seu sucesso. Mas esse sucesso é

obtido através de uma *diminuição de consciência*, de uma automistificação voluntária, que se torna mais imoral ainda na medida em que vai contaminar leitores e espectadores inocentes.

É precisamente por meio de intelectuais e escritores que orga-nizações esotéricas e pseudo-esotéricas exercem sua influência sobre toda a sociedade – uma influência que afeta antes os estratos profundos da psicologia coletiva do que a superfície da História política. Não deixa de ser curioso que aqueles mesmos intelectuais que difundem visões fantasiosas, atribuindo às sociedades secretas um poder demiúrgico inexistente, não se dêem conta de que o *único* poder efetivo que elas exercem é precisamente aquele a que servem de instrumento: *o poder de moldar o imaginário social*.

Praticamente na totalidade dos casos, os traumas de experiências interiores induzidas por guias espirituais malignos acabam se transformando em literatura mistificatória, que, aludindo aos acontecimentos de maneira velada e encobrindo-os de uma aura simbólica atraente e autolisonjeira, só serve para deixar o público naquele estado de dúvida temerosa que logo se transforma em atração e vulnerabilidade. Com a exceção provavelmente única de August Strindberg, que denunciou corajosamente o mistifório teosófico[199] que o levara quase à demência, os intelectuais amedrontados por pseudogurus acabam por virar discretos apologistas de quem os atormenta. Foi muito raro que, ao longo dos últimos dois séculos, um intelectual que tivesse tido contatos com sociedades secretas elaborasse essa experiência de uma maneira intelectualmente digna e escrevesse sobre elas de maneira a esclarecer o público.

Diante de tantos e tantos casos que mostram a passividade atônita, a inermidade dos intelectuais contemporâneos ante os fabricantes de segredos, a afetação de indiferença por parte daqueles que só conhecem o assunto de longe não tem como deixar de parecer uma jactância adolescente, que se pavoneia para exorcizar um medo invencível. Mas se os literatos servem a organizações secretas por uma deleitação masoquista na escravidão voluntária, a afetação de indiferença superior por parte de filósofos, historiadores e cientistas sociais muitas vezes é uma simples cumplicidade consciente na manutenção de um segredo com que se comprometeram mediante juramento. Sempre que um estudioso acadêmico franze o nariz ante os assuntos esotéricos em nome de um pretenso rigor científico, a mais elementar precaução recomenda certificar-nos de que não se trata de um esoterista, ocultista, maçom ou rosacruz enrustido. Pois um verdadeiro rigor científico não se faz de superior a nenhum assunto, e sobretudo não consiste em poses. Quando a pose se torna enfática demais, é que há nela um elemento de histrionismo, provavelmente um fingimento consciente.[200]

No entanto é verdade, por outro lado, que um potente desestímulo ao estudo dessas questões vem do fato de que elas foram abundantemente enfatizadas de maneira unilateral por autores comprometidos ideologicamente com certas alas extremistas, como Léon de Poncins, à direita, ou Ivan Maïski, à esquerda – cada um denunciando as sociedades secretas dos outros –, e se envolveram numa aura de tagarelice retórica repelente.

Mas não está na hora de pelo menos alguns estudiosos proclamarem sua independência de compromissos ideológicos (ou mesmo de lealdades secretas) e começarem a investigar a sério aquilo que talvez nenhum dos poderes deste mundo gostaria de ver investigado?[201] Se tantos podem mobilizar o melhor de sua energia intelectual para encobrir certas realidades, por que nem mesmo uns poucos poderiam dedicar-se ao empenho de desocultá-las? Paul Johnson mostrou que, em regra geral, os intelectuais que fazem a cabeça do mundo moderno são tipos bem pouco confiáveis, quase sempre mais comprometidos com a busca do poder e do auto-engrandecimento do que com

qualquer investigação da verdade.[202] Mas será possível que a casta intelectual inteira esteja comprometida com a mentira e o auto-engano, que ela componha, na sua totalidade, um sacerdócio do falso? É cedo para responder. Talvez a resposta só venha dentro de muitas gerações. Mas, por enquanto, o tema das sociedades secretas pode servir de pedra-de-toque, dividindo os intelectuais entre os que se dispõem a buscar a verdade sobre o assunto e aqueles que preferem mistificá-lo ou fugir dele.

§30 Aristocracia e sacerdócio no Império americano (II)

"Eis que aqui apresentarei alguns da Sinagoga de Satanás, que dizem que são judeus, e não o são, mas mentem" (Ap 3, 9).

Em segundo lugar, os Estados Unidos são uma República protestante. Mas, ao contrário do que aconteceu na Suécia e na Holanda, onde uma corrente — luterana na primeira, calvinista na segunda — toma logo a dianteira para unificar religiosamente o país, o protestantismo norte-americano, sob o impacto do pluralismo democrático, fragmenta-se numa infinidade de seitas que não podem ser reduzidas à unidade de uma hierarquia religiosa que imite a da Igreja Católica. E, não havendo unidade religiosa, as diferentes seitas têm de aprender a conviver e a concorrer em pé de igualdade no mesmo território sob a proteção de uma mesma autoridade *civil* que permanece indiferente às disputas religiosas e equidistante de todas as confissões. República protestante vai significar, em última instância: Estado leigo, Estado sem religião oficial. Os Estados Unidos são o primeiro Estado professadamente a-religioso — no sentido etimológico: agnóstico — que se conhece na História do mundo.

A revolução que isto representa na estrutura mental da humanidade é tão profunda, tão vasta em suas conseqüências, que perto dela as revoluções seguintes — da França, da Rússia ou da China, para falar só das maiores —, com todo o seu vistoso cortejo de morticínios, de radicalismos ideológicos, de novas modas culturais, de experimentos econômico-administrativos extravagantes, nada mais são que acréscimos periféricos e notas de rodapé. Todas essas revoluções passaram, os Estados que fundaram ruíram com fragor ou derreteram-se melancolicamente, e a parte de seu legado cultural que não se dissipou em fumaça terminou por incorporar-se, sem grandes choques, à corrente dominante: a Revolução americana.

Ora, qual o legado dessa Revolução ao mundo? A democracia? Não pode ser, visto que ela convive perfeitamente bem com ditaduras, quando lhe interessa, e visto que a subsistência de uma aristocracia maçônica associada de perto a uma oligarquia econômica é um dos pilares mesmos do sistema norte-americano. O capitalismo liberal? Também não, porque o próprio sistema norte-americano, através da expansão do assistencialismo estatal, acabou por assimilar várias características da social-democracia. O republicanismo? Não, porque os elementos democráticos e igualitários da ideologia norte-americana que se espalharam pelo mundo puderam, sem traumas, ser incorporados por antigas monarquias tornadas constitucionais, como a Inglaterra, a Dinamarca, a Holanda, a Espanha.[203] Dos vários componentes da ideologia revolucionária norte-americana, o único que foi assimilado integralmente, literalmente e sem alterações por todos os países do mundo foi o princípio do Estado leigo. Se é verdade que "pelos frutos os conhecereis" ou que as coisas são em essência aquilo em que enfim se tornam, a Revolução Americana só é democrática, republicana e

liberal-capitalista de modo secundário e mais ou menos acidental: em essência, ela é a liquidação do poder político das religiões, a implantação mundial do Estado sem religião oficial.[204]

Que é que isto significa?

Significa, em primeiro lugar, que toda lei religiosa cessa de ter qualquer validade ou obrigatoriedade pública, que o cumprimento ou não de um mandamento religioso passa a ser um assunto da esfera privada, que em princípio não pode interferir em nada nos negócios públicos.

Significa, em segundo lugar, que os critérios éticos que presidirão à vida social, tendo de ser extra-religiosos, acabam por ser supra-religiosos, de vez que o Estado, ao colocar-se acima das religiões, se torna o árbitro das suas disputas, e julga sem ser julgado, sem prestar satisfações senão a Deus, encarnado na "vontade popular": *vox populi, vox Dei*.

Significa, em terceiro e conseq*ü*ente lugar, a extinção da religião como princípio organizador da conduta humana, de vez que toda obediência a princípios religiosos só é possível na medida em que o Estado a permita e em que não entre em conflito com as leis civis.

Mas essas três conseqüências, somadas, representam, a rigor e a longo prazo, a total desautorização da lei religiosa, a extinção da religião como tal, a criação de um novo tipo de fenômeno espiritual que, circunscrito à vida privada, logo se fundirá indistintamente com a psicoterapia, as técnicas de relaxamento, os clubes de encontro e todos os outros sucedâneos de "vida interior" que a nova sociedade puder criar para a satisfação privada de seus membros. A vitória da "Teologia civil" não podia vir sem trazer junto uma "espiritualidade civil".

Quem percebeu essas conseqüências com muita clareza, desejando-as aliás ardentemente, foi Bruno Bauer, um doutrinário que odiava o judaísmo como odiava todas as religiões. No Estado leigo tal como desejado por ele,

> "*todo privilégio religioso em geral deverá ser suprimido, e se alguns ou muitos ou mesmo a maioria se crêem inclinados a cumprir certos deveres religiosos, esse cumprimento deve ser deixado por sua conta como um assunto puramente privado*".

Mas isto representaria, a bem dizer, o fim da religião, mesmo porque

> "*declarar que a lei do* sabbat *não tem mais um caráter obrigatório para o judeu será o mesmo que proclamar a dissolução do judaísmo*".[205]

Também não escaparam a Bauer as conseqüências que essa mudança teria para os próprios judeus: desistindo de buscar a emancipação do judaísmo, passando a buscar apenas a sua emancipação de cidadão, o judeu

> "*não pode permanecer judeu na vida pública senão sofisticamente e em aparência; se, portanto, ele quiser permanecer judeu, a aparência se tornará o essencial e triunfará.*
>
> *O judeu, para não deixar que sua lei religiosa o impeça de cumprir seus deveres para com o Estado — se por exemplo ele se dirige num sábado à Câmara dos Deputados e toma parte nas deliberações —, precisa ter cessado de ser judeu. Onde não há mais religião privilegiada, não há religião nenhuma*".[206]

É de espantar que, nessas condições, o movimento para a implantação de um Estado leigo judeu logo perdesse toda conexão com as tradições religiosas e passasse mesmo a ser chefiado por pessoas de origem judaica contrárias ao judaísmo? Ou que esse movimento, ao expandir-se, acabasse por fortalecer entre os judeus do Ocidente inteiro um espírito de mundanismo e "modernismo" que já os

vinha contaminando gradativamente desde a Revolução, e que, dissolvendo os laços da solidariedade milenar que havia defendido a comunidade judaica contra toda sorte de perseguições, deixou o povo judeu inerme e sonso ante o avanço da ameaça nazista, só para ter de socorrê-lo às pressas *ex post facto* com o auxílio do dinheiro norte-americano? É de espantar que a própria organização do socorro às vítimas do nazismo reforçasse formidavelmente o movimento judeu-leigo, culminando com a formação de um Estado onde a comunidade religiosa não ultrapassa hoje três por cento da população e está submetida a toda sorte de constrangimentos e humilhações nas mãos dos modernizantes e ateus? Ou que, dessa forma, a religião judaica tivesse de pagar a conta dos desvarios cometidos por seus adversários?[207] Que, perdendo o princípio religioso de sua unidade cultural, o povo judeu — aliás não coerido por nenhuma homogeneidade racial[208] — se reduzisse, no momento mesmo de sua suprema glória material, à unidade meramente exterior e acidental de um amálgama de interesses multinacionais, realizando-se assim a profecia de Bauer segundo a qual a identidade judaica, no novo quadro, já não passaria de um triunfo das aparências sobre a realidade[209] —, não, não é de espantar.

Não menos graves foram as conseqüências para as demais religiões mundiais.

Em primeiro lugar, o Estado, por ser leigo, fica na posição de arbitrar as disputas religiosas segundo critérios que, não podendo ser os de nenhuma das religiões em disputa, devem estar acima dos de todas elas. Na prática, isso equivale a proclamar uma moral civil que está acima de toda moral religiosa e que é, enfim, a única obrigatória para todos os cidadãos. Sabendo que os princípios de sua religião particular só valem para os do seu grupo imediato e que a integração na sociedade maior depende exclusivamente da obediência à moral civil, o cidadão é permanentemente convidado a abandonar a carga da dupla moral e a simplificar as coisas para si mesmo, mandando às favas a moral religiosa e atendo-se à moral civil. Isso representa, de cara, a ruptura da continuidade temporal da comunidade religiosa: o Estado garante os direitos do filho que rejeite a religião do pai, mas não os do pai que pretenda transmitir sua religião ao filho. A religião, enfim, não tem autoridade nenhuma, nem mesmo sobre os menores de idade.

Em segundo lugar, o Estado, tornado árbitro das disputas religiosas, atém-se ao cômodo privilégio de poder julgá-las sem levar em conta no mais mínimo que seja os conteúdos das crenças religiosas envolvidas, e considerando as religiões em disputa como se fossem apenas clubes ou partidos, todos com direitos iguais independentemente do valor ou desvalor intrínseco de suas respectivas ideologias ou programas. O nivelamento por baixo é a conseqüência fatal: perante a lei, perante a moral civil, perante o *establishment*, as grandes religiões como o judaísmo e o cristianismo, que fundaram a nossa civilização e criaram os valores éticos mesmos dos quais a ideologia democrática recebe o seu prestígio, não são melhores nem piores do que o culto dos duendes ou do que a Igreja de Satanás,[210] que, como elas, têm os seus direitos assegurados pela Constituição, e com as quais devem concorrer no mercado como um produto entre outros.

É mais que evidente que, nessa disputa, o Estado, devendo julgar sempre segundo critérios neutros, isto é, que se afastam o mais possível de pressupostos religiosos, tem de favorecer sempre e sistematicamente as correntes cujas ideologias sejam menos dependentes desses pressupostos, isto é, as ideologias agnósticas. Entre a facção que pretenda ter uma moral válida para todos os seres humanos e aquela que afirme o mais pleno relativismo moral, esta última leva vantagem necessariamente; e isto pelo fato de que o Estado defende os direitos de quem não deseje submeter-

se a uma determinada moral religiosa, mas não os da religião que pretenda impor os seus preceitos àqueles que, no seu grupo, ainda não têm as condições de formar uma opinião própria. Os jovens, os fracos de cabeça, ou simplesmente aqueles que tenham algum conflito de família, são instantaneamente convidados a abandonar o seu grupo de referência, abrigando-se sob a proteção do Estado leigo. O predomínio absoluto da moral civil representa o boicote sistemático de toda transmissão da moral religiosa às novas gerações. A formidável expansão do ateísmo no mundo, bem como o fenômeno das pseudo-religiões que desviam para alvos inócuos ou mesmo prejudiciais os impulsos religiosos que ainda restem na humanidade, jamais teria sido possível sem esta realização da Revolução Americana.

É claro que, se isso aconteceu no mundo, não foi sem razão. A principal, creio eu, é que as religiões mesmas jamais tendo se ocupado seriamente de encontrar um princípio de convivência pacífica, mas tratando antes de dar combate sangrento umas às outras, a criação de um Estado multi-religioso só pôde realizar-se por meio da moral civil que, a pretexto de pacificá-las, as neutraliza e emascula.

Mas será, por outro lado, adequado dizer que o Estado norte-americano é leigo, é agnóstico, é indiferente em matéria de religião? Pois não acabamos de ver que é um Estado maçônico? Que a Maçonaria, formando as consciências de seus membros através de ritos e símbolos, exerce rigorosamente a função de direção espiritual? Que a aristocracia maçônica é encimada por uma casta sacerdotal que arbitra em última instância as lutas políticas sem nelas se imiscuir diretamente?

O Estado leigo tem religião, sim. Só que é um *esoterismo* ao qual não corresponde, no andar de baixo da sociedade, nenhum *exoterismo* em particular, porque, no novo quadro, a função de exoterismo, ou religião popular, é exercida por toda a pululação de religiões e seitas em disputa. Judaísmo e cristianismo, islamismo e budismo tornaram-se aí meras “seitas populares”, ao lado do espiritismo e da teosofia, da *New Age* e da ufologia, todas niveladas e integradas na grande liturgia da religião civil, umas a contragosto, outras de bom grado, outras ainda sem terem a menor idéia de a quem servem. Acima de todas elas paira, invisível e onipotente, a Religião do Império, perpetuada no culto discreto oficiado por uma nova casta sacerdotal colhida nos escalões superiores da aristocracia maçônica.[211]

§31 De Wilhelm Meister a Raskolnikov

> *“Prometeu já não arrebata o relâmpago.*
> *Ícaro não aspira a um céu invinto.*
> *Anteu não quer a terra nem o Olimpo.*
> *Há um pretenso heroísmo cujo pântano*
> *é este mundo, aleatório como o instinto”*
> – BRUNO TOLENTINO

Uma das principais funções da religião é dar ao homem uma imagem simbólica do mundo, na qual ele possa ler em filigrana o mapa do sentido da vida. Essa imagem transmite-se quer através das narrativas míticas e iniciáticas,[212] quer através do rito que repete executivamente os passos principais do enredo mítico. Por ela o homem orienta-se no labirinto da vida, reencontrando a cada passo, na variedade inabarcável das situações vividas, experiências que repetem no microcosmo da sua existência pessoal os lances protagonizados pelos deuses e heróis da narrativa mítica. Por esta

razão é que falham repetidamente as tentativas de "interpretar" os mitos: os mitos é que, ao contrário, são instrumentos de interpretação da vida, e mais os entende o crente ou o noviço que lê a vida através deles — entrando neles e tomando-os como uma mensagem vinda de seu próprio interior mais profundo — do que o filólogo que os lê através de alguma outra grade perceptiva. Pois este enfoque os reduz a objetos, no esforço vão de abarcá-los no quadro conceptual de uma ciência determinada, que, precisamente por ser tal, não poderia jamais elevar-se a um plano de universalidade mais alto que o deles: *metaphysica per se est et per se concepitur*.

Mas o mito como interpretação da vida não tem nem poderia ter significado constante; e as sucessivas versões que recebe — seja na forma do pensamento teorético ou da narrativa iniciática — vão revelando as mutações do sentido da vida tais como aparecem às diferentes épocas e mentalidades. Essas mutações manifestam-se não somente pelas ênfases diferentes que diferentes tempos dão às possibilidades de significação de um determinado mito, mas também pela diversa preferência dada a este ou àquele mito, a este ou àquele tema, a este ou àquele *topos* da narrativa mítica no decorrer da evolução histórica.

É por isso que podemos assinalar, no Ocidente, o instante preciso em que o mito cristão cede lugar, como índice do sentido da vida, ao mito maçônico. Desde o momento em que, nas artes narrativas, os temas e os *topoi* maçônicos começam a predominar sobre os cristãos,[213] estão lançadas no mundo as sementes de uma nova era, pós-cristã ou anticristã.

Ora, esse fenômeno manifesta-se da maneira mais clara entre o fim do século XVIII e o começo do XIX. Até então a literatura narrativa européia caracterizava-se pelo predomínio de temas que remetiam a um tipo de conflito modelado sobre esquemas da Bíblia ou da mitologia greco-latina cristianizada. A questão básica em torno da qual se moviam personagens e enredos era a da salvação da alma: o sentido da existência dos personagens não era jamais totalmente resolvido no desenlace da trama, mas deixava em aberto a perspectiva de um segundo desenlace, extraterreno, a realizar-se no Juízo Final, e que daria o verdadeiro significado do primeiro. Dito de outro modo, todos os destinos eram enfocados *sub specie æternitatis*, os enredos terrestres jamais tinham em si a chave de seu próprio sentido, mas subentendiam como seu pano de fundo uma história cósmica escrita pela Providência com vistas a um significado extramundano. Isso é tão nítido nos enredos de Shakespeare, Racine, Corneille, Calderón, Lope de Vega, Quevedo — para não falar de Dante e de toda a literatura medieval —, que não é necessário entrar em mais longas demonstrações. Mas o exemplo mais contundente, talvez por inesperado, é o de Cervantes; pois em *Don Quijote* o pressuposto de um destino metafísico do personagem dá ao desenlace um sentido precisamente oposto ao que teria para leitores desprovidos desse pressuposto: a vida do *hidalgo* só tem para nós um sentido edificante porque sabemos que, aos olhos de Deus, é ele que é sensato, e insensatos aqueles que o consideram louco; que o anti- herói das malfadadas façanhas é um herói autêntico do espírito; e que a vida aparentemente terminada em derrota é na verdade o vitorioso testemunho da supremacia do sentido da vida sobre a vida mesma. A quem não creia num sentido que transcenda a vida, são pura insensatez estas palavras do comentário narrativo de Miguel de Unamuno:

> *"Si nuestro señor Don Quijote resucitara y volviese a esta su España, andarían buscándole una segunda intención a sus nobles desvaríos. Si uno denuncia un abuso, persigue la injusticia, fustiga la ramplonería, se preguntan los esclavos: ¿Qué irá buscando en eso? ¿A qué aspira? Unas veces creen y dicen que lo hace para que le tapen la boca con oro; otras que es por ruines sentimientos y bajas pasiones de vengativo o envidioso; otras que lo hace por divertirse y pasar el tiempo, por deporte...*

Fíjate y observa. Ante un acto cualquiera de generosidad, de heroismo, de locura, a todos eses estúpidos bachilleres y curas y barberos de hoy no se les ocurre sino preguntarse: ¿Por qué lo hará? Y em cuanto creen haber descubierto la razón del acto — sea o no la que ellos suponen — se dicen: ¡Bah!, lo ha hecho por esto o por lo otro. Em cuanto una cosa tiene razón de ser y ellos la conocen, perdió todo su valor la cosa. Para eso les sirve la lógica, la cochina lógica".[214]

Pois bem: entre os séculos XVIII e XIX acontece que o sentido dos enredos passa a fechar-se numa resolução puramente terrestre: o significado das existências já não está no Juízo Final, no sentido que elas possam ter aos olhos de Deus, mas unicamente na auto-realização pessoal, no sucesso ou fracasso social, vocacional, profissional do personagem. E, numa curiosa inversão, já não é a vida humana que tem de se justificar ante uma instância supraterrena, mas, ao contrário, as potências supraterrenas é que não entram na trama senão como co-autoras do sucesso e do fracasso mundanos.

Isso não quer dizer que na literatura anterior a luta pelo sucesso mundano fosse um tema ausente, ou sem importância. Apenas, acontecia que o fracasso ou o sucesso, refletindo de longe os movimentos da Providência, eram apenas um sinal provisório do destino celeste do personagem, um anúncio da salvação da sua alma. Também não significa que, na nova literatura, esteja ausente a Providência. Apenas, o sentido último dos acontecimentos já não depende de um significado metafísico, e a Providência, reduzida a um tipo de administração oculta da História, surge reduzida a um dos fatores determinantes de um destino cujo sentido se resolve inteiramente no plano da auto-realização pessoal.

A obra mais significativa do período, nesse sentido, é a de Goethe, *Anos de Aprendizagem de Wilhelm Meister*. Seu tema é a descoberta do caminho pessoal por entre os múltiplos equívocos da vida. A desocultação das forças causais profundas que dirigem a existência individual para a auto-realização é, no mesmo ato, a revelação dos motores ocultos da História: a manifestação de um poder secreto que, de uma forma benevolente, conduz os seres humanos para uma existência produtiva, de acordo com a vocação de cada um. É um lugar-comum dizer que o *Meister* tem um sentido oculto, que é uma narrativa iniciática. Quando procuramos nela o elemento iniciático, descobrimos que as peripécias da vida de Wilhelm, que parecem à primeira vista uma sucessão casual e sem sentido, são governadas, de longe, pelos "Superiores desconhecidos".[215] O sucesso do empreendimento terrestre, a auto-realização do homem no mundo, sob a proteção velada e amável das potências cósmicas incorporadas no ser coletivo das organizações secretas, torna-se o supremo significado da existência: *Wilhelm Meister* revela-nos que a História é dirigida por forças ocultas, às vezes ambíguas no seu modo aparente de agir, mas boas em essência.

O tema é comum a muitas obras maçônicas da época. As aventuras aparentemente caóticas de Tamino e Pamina em *A Flauta Mágica* de Mozart revelam no fim ser a consecução de um plano concebido pelo sumo-sacerdote Sarastro para levar o casal de noivos à iniciação maçônica que lhes dará o poder e a felicidade.[216]

Na *Comédia Humana* de Balzac, um vasto painel da vida social francesa, são freqüentes as menções a sociedades secretas que, por trás do caos aparente dos destinos individuais que se entrecruzam, dirigem invisivelmente os acontecimentos.[217]

No romance de Goethe, à medida que Wilhelm supera a revolta juvenil para integrar-se no mundo real como cidadão educado e prestativo, a sociedade se revela como um microcosmo à imagem do universo dirigido por potências benévolas. A extraordinária beleza desta imagem da ordem universal não deve porém fazer-nos esquecer que nela se trata apenas daquilo que se chama uma iniciação de

“Pequenos Mistérios”, isto é, a revelação da ordem histórico-cósmica; e que tão logo os Pequenos Mistérios se fazem passar por uma finalidade em si mesmos, se tornam um entrave ao desenvolvimento espiritual do homem, barrando-lhe o acesso aos “Grandes Mistérios” onde a ordem cósmica é transcendida pelo conhecimento do infinito e do divino. Ora, a maçonaria, como todas as demais vias espirituais originadas em iniciações de ofícios, é em essência uma iniciação de Pequenos Mistérios, e só conserva seu sentido quando integrada no corpo de uma tradição espiritual maior, capaz de absorver o conhecimento dos mistérios cósmicos como uma etapa transitória no caminho para o conhecimento de Deus. E o que caracteriza de maneira mais enfática o período aqui mencionado é precisamente a ruptura entre os Pequenos e os Grandes Mistérios, a tentativa de fazer da iniciação histórico-cósmica a etapa terminal do sentido da vida, de barrar ao homem o acesso ao infinito e aprisioná-lo na dimensão terrestre.[218]

A trajetória de Meister imita a do próprio Goethe — alto dignitário da Maçonaria —, desde a revolta romântica de uma juventude de *poète maudit* até a esplêndida maturidade que encontra no serviço ao Estado, à sociedade, ao progresso, a realização do sentido da existência terrestre, tal como o primeiro *Fausto* que conclui pela apologia da indústria e da técnica que abrirão ao homem as portas de uma nova civilização. Mas, na velhice, Goethe conscientiza-se agudamente das limitações da perspectiva histórico-cósmica. Na continuação de *Wilhelm Meister* e sobretudo no segundo volume do *Fausto*, ele procura integrar essa perspectiva no quadro maior de uma ascensão puramente espiritual. Ressurgem então os temas cristãos, e o arrependimento aparece como a via que abre as portas da salvação; a alma resgatada, que fora prometéica e dominadora ante o mundo, torna-se, inversa e complementarmente, passiva e “feminina” ante Deus, e, transcendendo a esfera histórico-cósmica, se eleva aos céus. O ingresso final no reino dos Grandes Mistérios coroa a trajetória interior do maior dos poetas modernos com a descoberta de uma Lei superior à ordem cósmica, bem como de uma humildade mais profunda e salvadora que a do mero servidor da História.

É altamente significativo que Goethe, tendo vivenciado a ruptura maçônica com a tradição cristã e se tornado o porta-voz por excelência da ideologia histórico-progressista, sentisse de maneira mais ou menos obscura, durante toda a sua vida madura, a insuficiência espiritual dos Pequenos Mistérios e buscasse insistentemente uma perspectiva espiritual mais elevada. Dividido entre o impulso espiritual e a rejeição maçônica do cristianismo, ele não viu outra saída senão buscar a espiritualidade superior numa tradição religiosa vizinha: o Islam. Os temas da espiritualidade islâmica, aprendidos na devotada leitura dos grandes poetas e pensadores místicos persas e árabes, são uma presença constante na lírica goetheana. Em conversações privadas, Goethe manifestou várias vezes sua apreciação pelo profeta Mohammed, que chegou a tomar por tema de uma peça, infelizmente não concluída. A consideração de uma possível “saída islâmica” para o conflito pressagia, com um século e meio de antecedência e em escala pessoal, a formulação do drama Ocidental que viria a ser dada por René Guénon. De acordo com Guénon, a civilização do Ocidente, se não conseguisse reunificar Maçonaria e Cristianismo — Pequenos e Grandes Mistérios —, restaurando o corpo cindido da espiritualidade tradicional, não teria alternativa senão cair na barbárie ou islamizar-se.[219] Como ambas estas últimas tendências não cessaram de se fortalecer nas décadas que transcorreram desde o diagnóstico guénoniano — sendo as marcas da barbárie ascendente tão pronunciadas quanto a expansão islâmica nos países europeus e mesmo nos Estados

Unidos —, não se sabe aí o que é mais notável: a exatidão da profecia do grande asceta francês ou sua antecipação na alma do poeta alemão.

A imagem do Homem Perfeito, ou Homem Universal, em todas as tradições, é não apenas a da individualidade humana perfeitamente realizada, mas a do ponto de interseção entre o Céu e a Terra, isto é, do perfeito equilíbrio entre a atividade criadora e a passividade contemplativa: na tríade chinesa, *Jen*, o Homem, é ativo e dominador perante a existência terrestre, passivo e obediente ante as injunções do Espírito. A ruptura entre os Pequenos e os Grandes Mistérios, ocasionando o predomínio unilateral da ideologia prometéica desvinculada de todo contato com o Espírito, representa um corte ao meio do corpo do Homem Universal, a mais dolorosa e trágica experiência espiritual já vivida pelo homem sobre a Terra.

Tal como vimos parágrafos atrás (*§§19* a *22*), a ruptura com *Tien*, o Espírito Santo, só pode acarretar para o homem a queda sob o domínio de *Ti*, a Terra, isto é, o conjunto das determinações de espaço, tempo e quantidade que constituem o cosmos físico, onde se desenrola sempiternamente a luta de Leviatã e Beemot. Aí a busca da liberdade criadora — ação do homem no tempo, auto-realização da História — choca-se fatalmente com as limitações da natureza física (por exemplo, no conflito entre progressismo técnico e crise ecológica), do mesmo modo que o impulso de transcender as barreiras espaciais (por exemplo através da rede mundial de telecomunicações) se choca contra o mecanismo cego da entropia histórica, que furta ao homem incessantemente o desfrute benéfico das melhores conquistas da técnica material e transforma o progresso numa aceleração do desespero. A ação decai em agitação estéril, a contemplação em passividade escrava.

A ideologia prometéica que, na esteira do discurso da Revolução Francesa, oferecia levianamente a todos os homens o desfrute imediato da felicidade terrena tão logo a sociedade se livrasse das peias da religião, toma logo a forma de um apelo lisonjeiro à juventude, para que, rompendo com toda forma de obediência tradicional, se empenhe na conquista audaciosa dos bens deste mundo. Na nova sociedade, o ímpeto destrutivo que fizera a Revolução devia ser canalizado para a busca do sucesso. Daí surge a poderosa imagem mítica que ainda sensibiliza a alma contemporânea: o mito do guiamento celeste em direção ao sucesso, que encontra expressão no primeiro volume de *Wilhelm Meister*. Ao longo do século XIX ele evoluiria, por meio da fusão entre o ocultismo e a ideologia americana da auto-realização, até chegar, no nosso tempo, a tornar-se crença geral das massas ocidentais: hoje não há nas grandes cidades quem não viva segundo a expectativa, declarada ou pressuposta, consciente ou inconsciente, de que um concerto de potências invisíveis dirija cada indivíduo no sentido de sua auto-realização no emprego, no amor e na vida social em geral, sendo por isto os fracassos explicados como desajustes em relação à ordem cósmica. O enxerto de simbolismos orientais nessa ideologia de origem substancialmente maçônica e revolucionária permite explicar os fracassos em razão do *karma*; mas sua contribuição decisiva foi introduzir na moral do homem moderno um novo senso do pecado: na mesma medida em que a função da Providência já não é conduzir os homens à vida eterna, mas satisfazer a seus apetites neste mundo, o pecado não reside mais numa ofensa à dignidade do homem, ou na desobediência a um mandamento divino explícito, e sim no “desequilíbrio”. “Desequilíbrio” significa qualquer ato, pensamento ou hábito que possa colocar o indivíduo em desarmonia com uma ordem cósmica supostamente empenhada em garantir o sucesso, a saúde e a riqueza de todos os bons cidadãos. É “desequilíbrio”, por exemplo, cometer atos de violência, mas também é “desequilíbrio” não escovar os dentes, comer comidas gordurosas ou fumar, pelo menos “em excesso”, seja isto lá o que for. E, como a ordem

cósmica já não constitui apenas a passagem à esfera espiritual, mas vale por si como horizonte terminal da existência, o pecado não é punido com uma penalidade espiritual após o Dia do Juízo, mas aqui mesmo e na forma do fracasso mundano, da doença ou da pobreza. Ficar gripado, ter dívidas ou sofrer um acidente de automóvel são coisas que, nesse quadro, representam sintomas — e ao mesmo tempo a cura — de algum desequilíbrio com a ordem cósmica e por isto induzem as pessoas que passam por essas situações a sentirem constrangimento e vergonha, como o sentiam em outras épocas aqueles que cometiam adultério ou roubavam. Que essas convicções aparentemente conformistas possam coexistir, numa mesma alma, com sentimentos progressistas imbuídos de revolta prometéica contra o estado de coisas na sociedade, é algo que se explica precisamente pela origem comum dessas duas atitudes no amálgama ideológico que este livro vem descrevendo: onde quer que, na ausência de uma conexão com o espírito, surja um prometeanismo revolucionário, nascerá também um sentimento de conformismo passivo ante a ordem física; e, onde quer que, nas mesmas condições, se procure dominar despoticamente a ordem física, surgirá, em contrapartida, um conformismo obediencialista ante a autoridade dos senhores deste mundo.[220] *São incompatíveis e inseparáveis*.[221] Em teoria, são dialeticamente complementares, mas não há síntese possível a não ser pela *Aufhebung* que absorve os termos em conflito, elevando-se ao plano da pura espiritualidade — que é precisamente o que a ideologia moderna rejeita com todas as suas forças. Mas essa soldagem dos incompatíveis, como toda contradição sem síntese, atira a alma naquele estado de agitação estéril que os gregos denominavam ubris (*hübris*): o entrechoque de energias que, girando em circuito fechado, não podem ser canalizadas senão no sentido do enervamento crescente: quanto mais vão e sem proveito um estado de alma, maior o seu poder de contágio hipnótico. O leitor não terá dificuldade de reconhecer aqui, de novo, os componentes básicos do iogue-comissário, bem como o segredo do seu mágico atrativo.

O apelo da ambição prometéica, chamando os jovens ambiciosos ao mais extremado individualismo na luta pela vida, constituiu uma das chaves para a formação da nova aristocracia maçônica: a meritocracia, como viria a ser chamada mais tarde, colhia os melhores, os mais aptos, para protegê-los e dirigi-los de longe na senda da vitória. A constelação dos vencedores formaria a nova casta governante e sacerdotal, subjugando as velhas e decadentes aristocracias de sangue bem como o esgotadíssimo clero romano. Mais que o *Wilhelm Meister*, a própria biografia de Johann W. von Goethe é o modelo desse projeto de vida.[222]

Mas já na época mesma de sua difusão a ideologia da vitória prometéica deixava à mostra suas contradições, e estas não deixaram de ser exploradas pela mesma literatura que a divulgava. Se, de um lado, havia "Superiores desconhecidos" que podiam dirigir para o melhor a vida de um jovem talentoso, também era verdade, por outro lado, que eles podiam sonegar seu apoio, deixando o jovem talentoso entregue ao mais negro desamparo, ao mesmo tempo que protegiam contra ele os candidatos menos dotados e mais conformistas. De um lado, a carreira de Napoleão Bonaparte — que durante algum tempo brilhara ante todas as imaginações como o emblema mesmo das possibilidades ilimitadas que a situação pós-revolucionária oferecia aos ambiciosos e arrivistas de toda sorte — terminara muito mal, e isto fazia pensar.[223] Em *Le Rouge et le Noir*, o gênio de Stendhal narra a história de um típico arrivista dos novos tempos, que fracassa tragicamente apesar de todo o talento e dos mais tenazes esforços. O tema aparece no melhor romance do próprio Balzac, cujo título é o resumo de milhares de vidas de jovens que acreditaram no apelo prometéico da Revolução e da democracia: *Illusions Perdues*.

Mas nem Stendhal nem Balzac enxergavam muito além do círculo histórico-cósmico onde se desenrolavam as vidas de seus personagens: em Balzac o drama permanece inconcluso, e Stendhal encontra alívio no esteticismo cético e diletante.

Depois da antevisão do velho Goethe — no *Fausto* mais insinuada do que expressa —, a necessidade de reintegrar a atividade criadora humana no supremo sentido espiritual da existência só é afirmada com plenitude — e com plena admissão de suas conseqüências morais e filosóficas — por um único dentre os maiores narradores do século passado: F. M. Dostoiévski;[224] ela foi o tema dominante da sua ficção desde seu primeiro grande livro. *Crime e Castigo* é, como o segundo *Fausto*, a descida do homem desde as alturas de um orgulhoso prometeanismo até o arrependimento que lhe abre as portas do céu. Pretendendo liberar-se de todos os entraves morais e religiosos para dar vazão a seu impulso dominador, o estudante Raskolnikov termina por cair no estado de vítima inerme de seus instintos naturais, que o levam a curvar-se ante o mais forte: ao afastar-se de Deus, submete-se ao dominador humano, a polícia — Leviatã cede novamente ante Beemot — e só reencontra sua liberdade ao cair aos pés de Sônia, a jovem prostituta que encarna a humildade, o lado feminino da alma, o único que enxerga Deus e pode conduzir a Ele, na mesma medida em que, reduzida socialmente a um nada, volta as costas ao reino deste mundo. E cumpre-se assim a profecia goetheana:[225]

> Das Ewige Weibliche
> sieht uns hinan.

§32 As novas Tábuas da Lei, ou: O Estado bedel

> *"A confusão das línguas do bem e do mal, eis o sinal que vos dou;*
> *tal é o sinal do Estado. Na verdade, é um sintoma da vontade de morrer"*
> – F. NIETZSCHE[226]

O Estado democrático igualitário é menos uma realidade que uma aparência. A nova sociedade, como todas as anteriores, tem as mesmas duas castas governantes — sacerdotal e aristocrática, autoridade espiritual e poder temporal — que existirão onde quer que seres humanos se aglomerem numa coletividade que seja maior do que uma família; que existirão ora de maneira explícita, consagrada na constituição política nominal, ora de maneira implícita, invisivelmente entretecida na grade de uma constituição que não reconhece a sua existência mas que não pode impedi-las de representar a verdadeira distribuição do poder; que subsistirão como um código secreto no fundo de todas as constituições políticas, sejam democráticas ou oligárquicas, monárquicas ou republicanas, liberais ou socialistas, porque estão imbricadas na constituição ontológica e até mesmo biológica do ser humano e são compatíveis, funcionalmente, com qualquer organização nominal do poder político. Elas são uma "constante do espírito humano", que nenhuma constituição, lei ou decreto, ainda que fundado na vontade da maioria, pode revogar.[227]

Foi por isto mesmo que a sociedade democrática, professando mentirosamente equalizar a distribuição de poder, teve de elitizar-se a um ponto que seria inimaginável para os nossos antepassados. Pois uma coisa é ideologia igualitária, outra coisa é sociedade igualitária. Que essa ideologia pudesse transformar-se no instrumento da mais formidável concentração de poder nas mãos de poucos, é menos uma ironia da História do que uma fatalidade inerente à natureza do poder: não

podendo eliminar as castas governantes, ocultou-as, aumentando assim o seu poderio. E quando elas ressurgem sob nomes como “burocracia estatal” e *intelligentzia*, ninguém as reconhece, pois todos crêem que castas só existem na Índia ou no passado medieval.

Nossos contemporâneos, imbuídos de ilusão igualitária, crêem que o mundo caminha para o nivelamento dos direitos, sem se perguntarem se esse objetivo pode ser realizado por outros meios senão a concentração de poder.[228] Essa ilusão torna-os cegos para as realidades mais patentes, entre as quais a da elitização, sem precedentes, dos meios de poder. O imaginário moderno concebe, por exemplo, o senhor feudal como a epítome do poder pessoal discricionário, e não se dá conta de que o senhor feudal estava limitado por toda sorte de laços e compromissos de lealdade mútua com seus servos, e que ademais não tinha outros meios de violência senão uns quantos cavaleiros armados de espada, lança, arco e flecha; homem entre homens, era visto por todos no campo e na aldeia, caminhava ou cavalgava ao lado de seu servo, às vezes trazendo-o na garupa, de volta da taberna onde ambos se haviam embriagado, e podia portanto, em caso de grave ofensa, ser atingido, inerme, nas campinas imensas onde o grito se perde na distância, por uma lâmina vingadora. Pela foice do camponês. Por uma faca de cozinha.

Em comparação com ele, o homem poderoso de hoje está colocado a uma tal distância dos dominados, que sua posição mais se assemelha à de um deus ante os mortais.[229] Em primeiro lugar, os poderosos estão isolados de nós geograficamente: moram em condomínios fechados, cercados de portões eletrônicos, alarmes, guardas armados, matilhas de cães ferozes. Não entramos lá. Em segundo lugar, seu tempo vale dinheiro, mais dinheiro do que nós temos; falar com um deles é uma aventura que demanda a travessia de barreiras burocráticas sem fim, meses de espera e a possibilidade de sermos recebidos por um assessor dotado de desculpas infalíveis. Em terceiro, os ocupantes nominais dos altos cargos nem sempre são os verdadeiros detentores do poder: há fortunas ocultas, potestades ocultas, causas ocultas, e nossos pedidos, nossas imprecações e mesmo nossos tiros arriscam acertar uma fachada inócua, deixando a salvo o verdadeiro destinatário que desconhecemos. Perdemo-nos na trama demasiado complicada das hierarquias sociais modernas, e temos razões para invejar o servo-da-gleba, que ao menos tinha o direito de saber quem mandava nele.[230] Após dois séculos de democracia, igualitarismo, direitos humanos, Estado assistencial, socialismo e progressismo, eis a parte que nos cabe deste latifúndio: os poderosos pairam acima de nós na nuvem áurea de uma inatingibilidade divina.

O servo-da-gleba também tinha o direito de ir e vir, sem passaportes ou vistos e sem ser revistado na alfândega (o primeiro senhor de terras que resolveu taxar a travessia de suas propriedades desencadeou uma rebelião camponesa e pereceu num banho de sangue; o episódio deu tema a uma novela de Heinrich von Kleist: *Michel Kolhaas*). Tinha ainda o direito de mudar de território, caso lhe desagradasse o seu senhor, e instalar-se nas terras do senhor vizinho, que era obrigado a recebê-lo em troca de uma promessa de lealdade. E, por fim, se caísse na mais negra miséria, tinha as terras da Igreja, onde todos eram livres para plantar e colher, por um direito milenar; a Revolução encampou essas terras e as rateou a preço vil, enriquecendo formidavelmente os burgueses que podiam comprá-las em grande quantidade, e criando a horda dos sem-terra que foram para as cidades formar o proletariado moderno e trabalhar dezesseis horas por dia, sem outra esperança senão a de uma futura revolução socialista (que os reverteria a uma condição similar à de escravos romanos). E, se através de lutas e esforços sobre-humanos o movimento sindicalista obtém finalmente para essa horda a jornada de trabalho de oito horas e a semana de cinco dias, ela ainda está abaixo da

condição do camponês medieval, que não trabalhava, em média, senão uns seis meses por ano. Eis como o progresso dos direitos nominais não se acompanha necessariamente de um aumento das possibilidades reais. Mas esta distinção escapa aos porta-vozes da ideologia progressista, que confundem palavras com coisas e intenções com atos.

Mas, complicada que seja a sociedade, a dialética do poder no Estado moderno é diabolicamente simples: incentivados a fazer uso de seus direitos, os cidadãos reivindicam mais e mais direitos; os novos direitos, ao serem reconhecidos, transformam-se em leis; as novas leis, para poderem ser aplicadas, requerem a expansão da burocracia fiscal, policial e judiciária;[231] e assim o Estado se torna mais poderoso e opressivo quanto mais se multiplicam as liberdades e direitos humanos.

Esse processo não é inconsciente: em todos os países do Primeiro Mundo, o Estado tornou-se o proxeneta assumido de todas as minorias insatisfeitas, de cujas queixas ele necessita para justificar sua expansão, tanto quanto outrora necessitava do apoio das grandes fortunas para sufocar os movimentos sociais com que ainda não sabia lidar. Protestos e reivindicações incessantes são necessários para manter a sociedade num estado de divisão e de mudança psicológica acelerada, que não possa ser administrado senão por uma burocracia onipresente. São necessários também para debilitar todos os poderes sociais intermediários, de modo que o Estado possa pairar soberanamente sobre um mar de átomos humanos nivelados e desorganizados entropicamente.[232]

Por isso a ideologia neoliberal, tão veraz ao discernir os fatores que obstaculizam ou fomentam o desenvolvimento econômico, equivoca-se ao sugerir que o “enxugamento” do Estado — sua retirada das atividades “impróprias” — esteja associado de modo automático e óbvio a uma promessa de maior liberdade para os cidadãos. Pois não é só mediante o exercício de atividades impróprias e acidentais que o Estado oprime as pessoas, mas sim também — e principalmente — daquelas que lhe são mais essenciais e próprias: o fisco, a polícia, a justiça, a educação pública. E estas, em vez de retrair-se no novo quadro neoliberal, tendem antes a crescer desmesuradamente. A razão disto é dupla: primeira, que foi precisamente para poder expandi-las que o Estado se retirou da economia; segunda, que à medida que se descarrega do fardo econômico o Estado busca para si novos papéis que justifiquem sua existência, e acaba por se imiscuir em todos os setores da vida humana antes entregues ao arbítrio privado.

Este é um ponto que os pensadores neoliberais devem examinar com cuidado, pois as contradições teóricas no seio de uma ideologia podem ser as sementes de futuros conflitos que ultrapassem o terreno das meras idéias.

Não é coincidência fortuita que, nos países do Primeiro Mundo, a vitória esmagadora das economias capitalistas tenha vindo junto com a crescente intromissão do Estado na moral privada. Isso acontece por igual nas economias neoliberais e nas social-democráticas.

Nos EUA, a autoridade pública regulamenta hoje da maneira mais direta e ostensiva todas as relações humanas, mesmo as mais íntimas e informais, nada deixando para a livre decisão do indivíduo, da família e das pequenas comunidades.[233] O pátrio poder, por exemplo, deixou de ser um direito natural inerente à condição humana, para se tornar uma concessão do Estado, revogável ao menor sinal de abuso. Um amigo meu, exilado pela ditadura, desistiu de morar na Suécia, onde um governo hospitaleiro lhe dera moradia gratuita, assistência médica e polpuda aposentadoria, por não suportar mais viver num país onde a insolência juvenil é protegida pela polícia e onde ser pai é

expor-se a toda sorte de humilhações nas mãos de uma santa aliança entre moleques e burocratas.[234]

A educação e as comunicações de massa — dois setores entregues ao império de intelectuais ativistas que um tanto inconscientemente são os mais dóceis colaboradores do Estado modernizante — atacam por todos os meios as velhas relações comunitárias fundadas no costume, na religião ou na natureza das coisas, para acelerar sua substituição por relações criadas artificialmente pela administração estatal ou pela dinâmica do mercado. Cultivam, por exemplo, a mentira de que as novas gerações escapam ao controle paterno porque, graças à TV e aos computadores, ficam mais inteligentes a cada dia que passa — uma asserção que é desmentida pelo miserável desempenho cultural dos geniozinhos tão logo chegam à universidade ou lhes damos um livro para ler. Às vezes vão mais longe: advertem as crianças contra os graves perigos que correm ao confiar em seus pais em vez de entregar-se à proteção do Estado. Recentemente, a *Folha de S. Paulo*, fundando-se numa estatística muito grosseira improvisada por uma delegacia, concedeu uma manchete do *Folhateen* à notícia de que a maior parte dos estupros de menores é praticada pelos pais. A mesma matéria, numa página de noticiário policial ou geral, se dirigiria a adultos, alertando-os para um problema social. Num suplemento juvenil, incita diretamente os leitores a suspeitarem de seus pais, a confiarem de preferência na polícia e nos assistentes sociais — o que se funda no pressuposto de que não há estupradores na classe dos funcionários públicos, nem muito menos na dos jornalistas e proprietários de jornais.[235]

A expansão do olhar fiscalizador do Estado (e da *intelligentzia*) para dentro da esfera privada tem como uma de suas mais graves conseqüências a redução da diferença entre o moral e o jurídico — diferença que, resguardando da intromissão oficial áreas vitais do comportamento humano, sempre foi uma das garantias básicas da liberdade civil. Até umas décadas atrás, o pai de família que estendesse as asinhas para cima de sua doméstica atrairia sobre si a desaprovação da esposa, dos filhos, dos vizinhos, da paróquia — um castigo moral infligido espontaneamente pela comunidade; e este castigo, sendo proporcional à falta cometida, era mais do que suficiente para fazer justiça. Quando ao castigo moral se soma porém a sanção penal e administrativa, o caso passou da esfera ética para a jurídica — e o Estado, a pretexto de proteger domésticas ofendidas, na verdade o que faz é usurpar uma das funções básicas da comunidade, que é a de fiscalizar a conduta moral de seus membros.

O Estado torna-se cada vez mais o mediador de todas as relações humanas, mesmo as espontâneas e informais — um galanteio, um olhar, a simples descortesia de acender um cigarro num ambiente fechado. Aqueles, por exemplo, que vêem algo de bom nas leis contra o fumo são cegos para a monstruosidade que reside no fato de a esfera jurídico-penal invadir o campo das boas-maneiras.

Uma prova de que a intromissão do Estado visa menos a proteger as supostas vítimas de abusos do que a suprimir as velhas formas de associação é que as novas legislações de direitos dão sistemática preferência às reivindicações que separam os homens sobre aquelas que os unem. A proteção oficial ao aborto, por exemplo, faz da mulher uma unidade autônoma, que decide ter ou não ter filhos sem a menor necessidade de consulta ao marido. A procriação deixa de ser uma decisão familiar, para tornar-se um trato em separado entre a mulher e o Estado: o *divide ut regnes* invade o quarto nupcial.

O Estado utiliza-se das reivindicações de autonomia dos indivíduos — reivindicações particularmente fortes nos jovens, nas mulheres, nos discriminados, nos ressentidos de toda sorte —,

como de uma isca para prendê-los na armadilha da pior das tiranias. "Libertando" os homens de seus vínculos com a família, a paróquia, o bairro, protegendo-os sob a imensa rede de serviços públicos que os livra da necessidade de recorrer à ajuda de parentes e amigos, oferecendo-lhes o engodo de uma garantia jurídica contra os preconceitos, antipatias, sentimentos e até olhares de seus semelhantes — uma garantia jurídica contra a vida, em suma —, o Estado na verdade os divide, isola e enfraquece, cultivando as suscetibilidades neuróticas que os infantilizam, tornando-lhes impossível, de um lado, criar ligações verdadeiras uns com os outros, e, de outro lado, sobreviver sem o amparo estatal e muito *professional help*. Niveladas todas as diferenças, cada ser humano torna-se uma unidade abstrata e amorfa, o "cidadão", nem homem nem mulher, nem criança nem adulto, nem jovem nem velho, cuja soma compõe a massa atomística dos protegidos do Estado — tanto mais inermes e impotentes quanto mais carregados de direitos e garantias. Daí o fenômeno alarmante da *adolescência prolongada* — hordas de cidadãos, biológica e legalmente adultos, devidamente empregados e no gozo de seus direitos, mas incapazes de assumir qualquer responsabilidade pessoal nas ligações mais íntimas; perpetuamente à espera de que alguém faça algo por eles; cheios de autopiedade e indiferentes aos sofrimentos alheios; sempre trocando de namoradas, de amigos, de terapeutas, de planos e objetivos vitais, com a leviana desenvoltura de quem troca de meias.[236] Se a *bête noire* visada por todas as campanhas de proteção aos direitos é sempre o macho adulto heterossexual, isto não ocorre por casualidade nem por mera birra feminista, mas por uma exigência intrínseca da dialética do poder: numa sociedade onde todo cidadão pertencente a esse grupo é estigmatizado como um virtual espancador de mulheres, sedutor de domésticas e estuprador de crianças, não espanta que ninguém queira amadurecer para ingressar nele; que todos prefiram permanecer adolescentes e, no mínimo, sexualmente indecisos — o que é uma condição *sine qua non* para a dissolução dos caracteres na sopa entrópica da "cidadania". Evoluímos, assim, para uma sociedade onde não haverá mais a diferença entre adultos e crianças, pois todos serão menores de idade; onde já não haverá pais e filhos — somente a multidão inumerável dos órfãos de todas as idades, reunidos num imenso colégio interno sob a tutela do Estado bedel, cada um com um luzente crachá de "cidadão".[237] E a situação assim criada terá o dom da automultiplicação: após ter infantilizado os cidadãos, o Estado alegará a deficiência de seu juízo moral para se meter cada vez mais em suas decisões privadas.

A intromissão direta nas relações familiares praticada pelo *Folhateen* exemplifica aliás só uma dentre as dezenas de maneiras pelas quais a aliança do Estado modernizador com a intelectualidade ativista e com as forças do mercado se utiliza de crianças e jovens como "agentes de transformação social", um termo elegante que significa, em português claro, instrumentos de *agitprop*. O uso de menores de idade como veículos de propaganda, embora seja claramente um abuso da inocência alheia, tornou-se de umas décadas para cá um costume tão generalizado que, dessensibilizados pela repetição, já não reparamos no que ele tem de imoral e criminoso. Ele começou, até onde posso comprová-lo, na Revolução Francesa. Vimos isto no parágrafo anterior. Depois foi assimilado pelos anarquistas e comunistas: usando garotos fanatizados para jogar bombas na aristocracia, esses movimentos tinham não somente um exército de recrutas facilmente governáveis, mas levavam ainda a indiscutível vantagem publicitária dos martírios infantis. Em contrapartida, a indústria capitalista descobriu o emprego publicitário da candura infantil para a venda de toda sorte de produtos. O uso foi duplo: de um lado, crianças posando em anúncios funcionavam como emblemas, fortemente atrativos para a sentimentalidade popular, das qualidades excelsas que se desejava associar a

determinados produtos. De outro, caso o produto se dirigisse ao próprio público infantil — brinquedos ou doces —, podia-se contar com o tremendo apoio representado pela pressão que as hordas de consumidores mirins exerceriam sobre seus pais. Na década de 60, as seitas pseudomísticas, investindo de preferência sobre o público juvenil, puderam contar não somente com reservas de credulidade quase inesgotáveis, mas também com a ação de solapamento com que a tagarelice adolescente ia minando os alicerces da confiança familiar, até fazer com que pais e mães, desesperados pela inocuidade de seus argumentos, acabassem se rendendo e assimilando ao menos parcialmente toda sorte de novas crenças e manias, por bárbaras e imbecis que fossem, ao menos para salvar o que restasse da comunicação doméstica. Porém o melhor de tudo veio a partir da década de 80, quando praticamente todas as organizações empenhadas em qualquer tipo de objetivos *soi disant* humanísticos, libertários, educacionais etc., adotaram maciça e universalmente o uso do *marketing* infanto-juvenil, tornado assim, pela repetição universal, um costume legítimo e aceitável que já não nos inspira o que em épocas menos abjetas seria uma natural repugnância. Hoje em dia já não são partidos radicais nem tubarões capitalistas que exploram o narcisismo infantil e a vaidade juvenil como instrumentos de pressão para levar-nos a fazer o que não queremos, a comprar o que não precisamos, a renegar nossas crenças e valores e a adaptar-nos a toda sorte de caprichos idiotas para não sermos reprovados socialmente e não nos tornarmos párias. Não: quem faz isso já não são organizações subversivas, comerciantes inescrupulosos e seitas de excêntricos: são fundações educacionais, são ONGs dirigidas por intelectuais de prestígio, são governos, são organizações internacionais como a ONU, a Unesco — são, enfim, aquelas entidades que professam exatamente defender os mais altos valores humanos, entre os quais... o respeito à criança e ao adolescente.

Mas, se já é um desrespeito intolerável usá-los como instrumentos de campanhas de vasta envergadura, cuja origem desconhecem, cujas implicações políticas mal imaginam, mais cruel ainda é que esse uso seja fundado, sempre e sistematicamente, na lisonja mais descarada à vaidade pretensiosa do seu público mirim, de modo a dar a entender a essas hordas de mini-imbecis que nada está acima de sua compreensão, por mais imaturos e inexperientes que sejam; que não há assunto, por mais sutil, por mais obscuro, no qual suas opiniões e desejos não devam, em última análise, prevalecer, pois, afinal,

> *Morgen zu uns gehört*[238]

— e, por conta do brilhante futuro a que são convocados, já devem ir exercendo no dia de hoje sua pesada quota de poder. Devem, por exemplo, ouvir a mensagem da casta intelectual, retransmitida por professorazinhas semiletradas, e levá-la a seus lares, onde imporão — mensageiros da modernidade — os novos valores e critérios a seus atônitos progenitores. Devem ler com atenção devota o *Estatuto da Criança e do Adolescente* e, chegando em casa, reivindicar de seus pais o cumprimento dos quesitos ali formulados, segundo a interpretação que lhes dêem o notório saber jurídico de suas mestras e a peculiar acuidade jurisprudencial de meninos de oito anos. Devem receber os ensinamentos morais transmitidos por espevitadas atrizes de TV — as mais altas autoridades em questões de consciência, como se sabe — e em seguida repeti-los em família, até que pai e mãe, temerosos de ser passados para trás, acabem adotando toda sorte de puerilismos da moda como se fossem as novas Tábuas da Lei.

O uso de crianças como “agentes de transformação social” tem conseqüências temíveis, de um lado, para elas mesmas, de outro, para a sociedade em geral. Em primeiro lugar, leva-as a um

sentimento hipertrofiado de sua própria importância, tornando-as virtualmente inadaptadas às limitações da vida adulta: o menino que, na adolescência, se sentiu um líder, um agente criador do destino coletivo, terá, ao ingressar no mundo da economia e do trabalho, a decepção de ver que agora se tornou um número anônimo, um joão-ninguém — e não haverá outro meio de escapar da depressão daí decorrente senão agarrando-se a sonhos e ilusões juvenis, isto é, adquirindo os traços e sintomas da adolescência prolongada.[239] Em segundo lugar, é óbvio que a lisonja às pretensões mais descabidas da juventude é uma das causas principais da criminalidade juvenil, que cresce assustadoramente em todo o mundo. A *intelligentzia*, que é a maior culpada pela utilização dos menores como instrumentos para o *marketing* dos "novos valores", isenta-se então de sua responsabilidade, procurando atribuir a criminalidade juvenil ao atraso econômico e à miséria — uma desculpa esfarrapada que uma recente pesquisa desmascarou da maneira mais contundente.[240] Do mesmo modo, a classe que propagou a moda do sexo livre e o culto erótico das ninfetas (festejando por exemplo Nabokov, Lewis Carroll e as fotos de David Hamilton) se enche de brios hipócritas ao denunciar abusos sexuais contra menores de idade, dando a entender que são efeitos da pura desigualdade econômica, para os quais a cultura não contribuiu em absolutamente nada, como se as ações humanas resultassem diretamente do saldo bancário e não dos desejos alimentados pela imaginação.

Quanto à família, a idéia de sua aliança natural com o Estado é um mito. O Estado só foi protetor da família enquanto teve de atender à pressão de poderes sociais mais antigos, como a Igreja e os remanescentes da aristocracia. Tão logo livrou-se desses aliados incômodos, ele revelou ser menos o protetor da família que o protetor do divórcio, do aborto e do sexo livre.[241] A razão disto é que a família e todas as comunidades tradicionais — religião, círculos de amizade, lideranças e lealdades territoriais — são por natureza os mais fortes oponentes da autoridade estatal, que elas procuram diluir numa hierarquia de poderes sociais diferenciados e numa complexa rede de associações informais. A sociedade moderna caminha decisivamente para a destruição desses poderes intermediários e das associações humanas que os sustentam, de modo que o indivíduo fique sem conexões orgânicas em torno, impotente e solitário no oceano do mercado livre, e ligado diretamente só ao Estado.[242] O número assombroso de indivíduos que, na Europa e nos EUA, vivem sem família, sem amigos, sem outra relação humana exceto com os funcionários da previdência social, é a mais triste demonstração desse fato. Esse exército de solitários é o resíduo inevitável de uma equivocada luta pelos direitos humanos.

Os movimentos de direitos, chefiados como geralmente são por pseudo-intelectuais de miolo mole, nunca se dão conta de que suas conquistas são obtidas à custa da inflação do poder estatal, do definhamento das relações humanas, da extinção de todas as virtudes morais básicas que tornam a vida digna de ser vivida. A prova mais contundente é a proliferação de novas delegacias e varas de justiça especializadas, que se segue a cada nova proclamação de direitos: delegacia da mulher, delegacia do menor, delegacia da terceira idade; já está em estudos a delegacia especializada dos *gays*; em seguida virão as dos deficientes físicos, dos loucos, dos gordos, e talvez até dos esquisitões, incumbida de proteger pessoas como o autor destas linhas contra aqueles que nos chamarem de esquisitos. Nenhuma avaliação séria da relação custo-benefício deixará de nos mostrar que, em cada um desses casos, a proteção que essas entidades recém-criadas darão aos novos direitos é apenas uma possibilidade teórica, ao passo que a ampliação do poder estatal é o resultado imediato, líquido e certo de sua mera existência. Esta existência aliás terá de ser financiada por

todos aqueles que, jamais tendo abusado de uma donzela, de um menor de idade ou de quem quer que seja, pagarão para ver sua autoridade familiar contestada por funcionariozinhos semiletrados e arrogantes, imbuídos da missão de proteger, em princípio, todas as crianças contra todos os pais e todas as mulheres contra todos os homens. E quando se verificar enfim que todo esse crescimento canceroso da burocracia não diminuiu em nada as violências que lhe servem de pretexto, isto só será um novo pretexto para verberar a irresponsabilidade moral dos cidadãos e justificar a criação de mais e mais órgãos policiais, judiciais, assistenciais e assim por diante. O Estado tende a alimentar a irresponsabilidade moral para poder alimentar-se dela.

Muitas pessoas acreditam que a proliferação das ONGs prova uma tendência contrária — uma tendência a limitar os poderes do Estado e enfatizar as iniciativas espontâneas dos cidadãos. As ONGs podem ter surgido com essa intenção, mas, submetidas à lógica do mercado, elas não sobrevivem se não crescem; e não crescem senão quando se reúnem em imensos conglomerados mundiais, que acabam se associando a interesses estatais e empresariais e vão perdendo toda ligação com sua origem comunitária.[243]

No Brasil, o esquematismo do debate entre "privatizantes" e "estatizantes" tem tornado essas contradições da ideologia neoliberal invisíveis tanto para seus adeptos quanto para seus opositores — ambos iludidos pelo pressuposto de que, quando o Estado interfere na economia, interfere em tudo, e de que quando sai dela deixa as pessoas livres em tudo o mais. A superioridade das propostas liberais sobre as socialistas no que diz respeito à economia não deve nos levar ao engano de ver no neoliberalismo algo mais do que ele é: uma ideologia, com todas as limitações do pensamento ideológico, inclusive a de superpor as expectativas aos fatos e, de olho nos fins políticos ambicionados, não enxergar o que se passa diante de todos os narizes humanos na atualidade deprimente da vida cotidiana. Pois, se do ponto de vista econômico o Estado e o mercado são poderes antagônicos e concorrentes, o mesmo não se dá quanto à administração da vida psico-social, onde esses dois gigantes anônimos e impessoais freqüentemente se aliam contra todos os liames comunitários e familiares que constituem a última proteção da intimidade humana.

Embora uma economia de mercado seja claramente menos opressiva para os cidadãos do que uma economia socialista, a liberdade para o mercado não garante automaticamente liberdade para as consciências. Na medida em que der por implícita e automática uma conexão que, ao contrário, só pode ser criada mediante um esforço consciente, o neoliberalismo se omitirá de cumprir o papel que se propõe, de abrir o caminho para uma sociedade mais livre *por meio* da economia livre: se uma opção econômica se torna o critério predominante se não único a determinar os rumos da vida coletiva, o resultado fatal é que os meios se tornam fins. E o mercado tem um potencial escravizador tão grande e perigoso quanto o do Estado.

O que há de mais irônico no confronto socialismo-neoliberalismo é que hoje em dia os derrotados socialistas, inconformados com a frustração de seus planos na nova ordem, acabam descarregando todos os seus velhos ímpetos estatizantes no apoio descarado às intromissões do Estado neoliberal na vida privada, e assim se tornam os aliados de seus antigos desafetos num esforço comum para levar o neoliberalismo no caminho do pior. Não tendo conseguido socializar a economia, consolam-se buscando socializar tudo o mais – inclusive a moral privada e a intimidade das consciências. E os neoliberais, por julgarem que é mais vital preservar a liberdade de mercado do que qualquer outra, e por desejo talvez de apaziguar o ressentimento dos derrotados, vão cedendo, cedendo, até que o novo

Estado acabe por construir, sobre o arcabouço da economia capitalista, uma espécie de administração socialista da alma – o socialismo da vida interior.

Mais sábio seria – e tenho de dizer isto, pois no Brasil não se pode descrever um estado de coisas sem que a platéia ansiosa nos cobre uma definição sobre *o que fazer* – que os adeptos de ambos os partidos, conservando cada facção a pureza de seus pontos-de-vista, concordassem em submeter a disputa ao critério de valores superiores, aqueles que conferem sentido e legitimidade moral a qualquer opção econômica que seja. Na verdade e no fundo, se o neoliberalismo me parece mais sensato do que o socialismo, não sei qual é a melhor das duas opções, em termos absolutos; não participo do vezo brasileiro de opinar taxativamente sobre todas as questões, e reconheço que as complexidades da economia moderna geralmente escapam à minha inteligência – um reconhecimento que aliás me coloca na companhia honrosa de pelo menos um grande economista, Alfred Sauvy, segundo o qual a complicação crescente do sistema internacional ultrapassou as fronteiras do humanamente compreensível e se tornou *l'économie du diable*.[244]

Atenho-me portanto ao que posso compreender. E o ponto que me parece básico é que a concepção iluminista do Estado leigo, com todas as doces promessas que trouxe à humanidade, carregava dentro de si o germe do monopólio estatal do sentido da vida: acima das religiões, acima das consciências individuais, é ao Estado — casta dirigente ou aristocrática — que cabe, sob as bênçãos da intelectualidade — casta sacerdotal — dirigir o processo de modernização, portanto determinar o sentido da vida coletiva, os valores e critérios morais, o certo e o errado, o verdadeiro e o falso. Seja na social-democracia, seja no neoliberalismo, *Ex Status nemo salvatur*: fora do Estado não há salvação. Esta é a única questão que importa para o destino do mundo: estaremos por um caminho ou pelo outro condenados a viver sob a religião de César? Caso a resposta seja afirmativa — e não vejo como escapar da resposta afirmativa, a não ser por uma hipotética rebelião das religiões contra o monopólio estatal do sentido da vida —, surge então uma pergunta derivada: a submissão do mundo à religião de César não é a mesma coisa que a submissão do mundo a César? A universalização do Estado leigo modernizante, iluminista, não será a glória final e a mundialização da Revolução Americana? Não será enfim o iogue-comissário, com todo a sua verborréia marxista, um servo, *malgré lui*, do imperialismo americano?

---

141 V. *A Nova Era e a Revolução Cultural*, cap. I.

142 Comte nem de longe prestou atenção ao fato de que as referidas conquistas, consistindo basicamente no serviço militar obrigatório, numa carga tributária superior a tudo o que a monarquia ousara sonhar e na criação da maior burocracia administrativa e policial que o mundo já conhecera, não eram mesmo de molde a aliviar o que quer que fosse.

143 Sobre a noção de "tempo qualificado", v. o trabalho excelente de Michel Veber, *Comentários à "Metafísica Oriental" de René Guénon*, introd. e notas de Olavo de Carvalho, São Paulo, Speculum, 1983, bem como — com reservas — *Mircea Eliade, Le Mythe de l'Éternel Rétour*, Paris, Gallimard, 1979.

144 Prevendo objeções levianas que nossos acadêmicos semiletrados não deixarão de apresentar, esclareço que não estou com isso inventando uma "teoria da História", que substituísse o conceito de "Império" aos "três estados" de Comte, à luta de classes, ao determinismo geográfico e a outras forças às quais os teóricos atribuíram o papel de "motores" do acontecer histórico. A dominância da idéia de Império não é uma teoria: é um fato, e um fato específico da História do Ocidente. Se fosse uma teoria, pretenderia ter um alcance genérico, um poder explicativo sobre o processo histórico *em geral.* Mas nada de similar a esse fato tipicamente Ocidental se observa no Oriente, onde a eclosão de um surto imperialista é antes uma exceção do que uma regra. Veja-se por exemplo o caso da China, poderosíssima e no entanto acomodada dentro de suas fronteiras durante milênios, só caindo na tentação imperialista ao contaminar-se de idéias Ocidentais. Veja-se o mundo islâmico, perpetuamente dividido em nações hostis e só de raro em raro tendo alguma iniciativa de unificação imperial, comichão passageira e mal sucedida. Não, senhores: o imperialismo não é uma pretensa "lei

histórica”: é um fato ocorrido numa certa parte do mundo. Não pode refutar-se mediante argumentos teóricos; tem de ser discutido no terreno da narração histórica, que só o comprova.

145 Cf. Funck-Hemmer, *Histoire de l’Église*, Paris, Armand Colin, 1891, t. I, p. 359 ss.

146 O termo *translatio imperii* é usado normalmente para designar a transferência do Império de Roma para Bizâncio. Aqui emprego-o em sentido lato, para designar todas as mudanças do eixo do poder imperial no Ocidente.

147 Compromisso que, é verdade, só obrigava completamente os escalões superiores do clero, sendo abundantes, até pelo menos o ano 1000, os padres casados — uma arraia miúda, porém, que não poderia ter expressão num caso como o que estou discutindo aqui. Cf. Funck-Hemmer, *op. cit., passim.*

148 A Revolução apenas mudará a forma desse drama, sem resolvê-lo. Essa mudança, como veremos adiante, é a essência da chamada “modernidade”.

149 Sobre a organização econômica do Império Romano e as causas de sua dissolução, o clássico ensaio de Max Weber continua insuperável. Uma tradução — “La decadencia de la cultura antigua. Sus causas sociales” — foi publicada na *Revista de Occidente* (Madrid), t. XIII, nº 37, jul. 1926. Não sei se existe outra.

150 Edouard Perroy, *A Idade Média. A Expansão do Oriente e o Nascimento da Civilização Ocidental*, em Maurice Crouzet (org.), *História Geral das Civilizações,* trad. Pedro Moacyr Campos, São Paulo, Difel, 1956, t. III, vol. 1º, p. 126.

151 Bonifácio não sacou esta afirmação pronta e acabada de seu próprio cérebro: ela já vinha germinando em muitas cabeças ilustres que, observando desde o século X a insubordinação e a arrogância da casta guerreira, reclamavam medidas disciplinares que só vieram, por meio de Bonifácio, quando era tarde e a Igreja já estava demasiado enfraquecida. O Papa Inocêncio IV (1243-54) já afirmara que a Igreja desfruta da plenitude do *Imperium*, tese que se tornou muito generalizada entre os canonistas. O que Bonifácio fez de novidade foi simplesmente transpor essa tese da esfera teórica para a dos mandamentos práticos, desencadeando um terremoto.

152 “O Papa não esperava evidentemente a oposição que ia levantar. Toda a sua conduta prova que não tinha compreendido as mudanças surgidas na Europa... Não soube ver que os direitos da coroa se apoiavam no consentimento dos povos... O que fez (os reis) triunfarem foi a consciência que tinham de contar com o assentimento de seus povos, isto é, a força moral, que é a única que permite vencer um conflito dessa natureza” (Henri Pirenne, *Historia de Europa,* trad. Juan J. Domenchina, Mexico, FCE, 2ª ed., 1956, p. 270). Este parágrafo reúne um primor de análise histórica à deformidade de uma avaliação moral marcada pela típica incapacidade do acadêmico moderno, mesmo cristão, de compreender senão superficialmente a índole do cristianismo. Em primeiro lugar, mesmo conhecendo a popularidade dos reis, como poderia o Papa admitir que o “consentimento dos povos” fosse gerador de autoridade espiritual, se na origem mesma do cristianismo estava o fato de um martírio perpetrado com maciço consentimento coletivo? Em segundo lugar, por que denominar “força moral” o mero sentimento de segurança que advém da certeza de um respaldo coletivo, quando o modelo supremo da força moral, que sustenta toda a pedagogia ética da nossa civilização, é precisamente o de Cristo, o defensor solitário da verdade que todos renegam? Deveria Bonifácio, para seguir o espírito da época, abjurar do espírito da sua fé? Não: ele teve a legítima força moral — preferiu a dignidade da derrota a uma transigência abjeta. Sobretudo, se um Papa é um homem de religião e não apenas um político, não tem sentido julgá-lo apenas pelos cânones da razão de Estado, em que a única obrigação é vencer. Pirenne, sem dúvida, enxerga Bonifácio pelos olhos de Felipe, e se recusa a tentar a operação inversa.

153 Embora, é claro, ele nem suspeitasse estar combatendo a semente de um novo poder *imperial* (o império ficava na Alemanha, e já dava bastante trabalho), e sim apenas uma monarquia nacional rebelde.

154 Transcrito em apêndice à “Introdução”, por Luís A. De Boni, de: Egídio Romano, *Sobre o Poder Eclesiástico*, trad. Cléa Pitt B. Goldman Vel Lejbman e Luís A. De Boni, Petrópolis, Vozes, 1989, p. 27.

155 O próprio Dante Alighieri chegou a defender a autonomia monárquica, no tratado *De monarchia.* Depois, talvez arrependido, encheu de reis o Inferno.

156 Cit. em Jean Favier, *Philippe le Bel*, Paris, Fayard, 1978, p. 6.

157 As antigas tradições e mitologias estão repletas de histórias de magos, sacerdotes e profetas que nomeiam reis e depois sofrem as maiores ingratidões de seus protegidos. A coisa parece ser uma constante da história humana. Segundo René Guénon, é mesmo (v. *Autorité Spirituelle et Pouvoir Temporel*, Paris, Éditions Traditionelles, 1948). Não deixa de ser interessante que a disputa de prioridade espiritual entre as castas sacerdotal e real se reproduza, na escala discreta que convém ao caso, entre os dois maiores escritores esotéricos do século XX: René Guénon e Julius Evola (deste último, v. sobretudo *O Mistério do Graal*, trad. António Carlos Carvalho, Lisboa, Vega, 1978). Ao transferir-se da arena política para a esfera esotérica, esse debate parece tornar-se ocupação de eruditos saudosistas, mas na verdade é aí que ele se torna decisivo para a compreensão dos rumos da história contemporânea. Como dizia Guénon, o poder é secreto por natureza, e assim também o são as causas: a luta pelo cetro espiritual de mundo se radicaliza e se torna mais decisiva precisamente na hora em que a “opinião pública”, iludida por toneladas de informação irrelevante, está olhando numa direção completamente diferente. Se o leitor acompanhou minha argumentação até aqui, há de ter certamente compreendido o peso imenso que terá, na decisão do destino do mundo, a disputa entre os homens de religião e os homens de governo. Ironicamente, a opinião pública, inclusive letrada, não tem a menor idéia de que se trata do velho conflito de castas, mesmo porque a doutrina oficial da

Revolução lhe ensinou a crer que as castas são uma instituição convencional, revogável por decreto — o que certamente não fez com que as castas deixassem de existir, mas apenas as tornou invisíveis e deu à sua guerra as proporções de uma catástrofe natural.

158 A mística desta expressão durou até o século XX. Maurice Barrès, Jacques Maritain, Charles Péguy e Georges Bernanos acreditavam nela piamente. Estes dois, escrevendo dela, arrancam lágrimas; Maritain, bocejos, e Barrès, um pouco de vômito, pelo menos o meu. Já o gen. de Gaulle provou que ela funcionava na prática, movia o mundo. Até mesmo o ateu Mitterrand parece ser devoto dela.

159 Pensemos, por exemplo, na alternativa de hoje, entre a disciplina compressiva dos aiatolás e a nulificação da consciência individual na *sociedade administrada* do Ocidente...

160 Data daí o surgimento do espírito messiânico, que marcará a mentalidade russo-ortodoxa até pelo menos o fim do século XIX, muito tempo depois de extinta nos países Ocidentais a mitologia do cristianismo nacional. Homens como F. Dostoiévski e V. Soloviev ainda acreditavam piamente na missão cristianizadora da Rússia no mundo. Joseph Conrad, um polonês cuja família sofrera na carne os efeitos da catequese imperial, resumia numa palavra o espírito dessa anacronia vivente: "Cinismo".

161 A fase cruenta da Inquisição data *dessa época e desse lugar*. Em contraste com a Inquisição medieval, que só usara de violência contra os heréticos em caso de rebelião armada, a nova fase inaugurará a perseguição a indivíduos isolados.

162 Louis Bertrand, *Louis XIV*, 161 Paris, J. Tallandier, 1929, t. II, p. 156.

163 *Id.*, p. 161.

164 Inocêncio III, numa bula cujo título não me ocorre, usara explicitamente essa imagem, consagrando-a como expressão por assim dizer oficializada da doutrina. — Aliás o mesmo Inocêncio III, estabelecendo uma linha demarcatória demasiado rígida entre ciências sacras e profanas, contribuiu um bocado para a emergência da moderna intelectualidade leiga e materialista. O assunto é estudado por Gilbert Durand em *Science de l'Homme et Tradition*, Paris, Tête de Feuilles / Sirac, 1978.

165 V. Bertrand de Jouvenel, *Le Pouvoir. Histoire Naturelle de sa Croissance*, Genève, 1945, nouv. éd., Paris, Hachette, 1972 — um clássico, uma leitura absolutamente essencial.

166 Aqui compreendemos, de repente, outra causa do fracasso do Império medieval: numa Europa insuficientemente cristianizada, a autoridade espiritual não vigorava plenamente; em resultado, o clero descera ao exercício do poder temporal; e, ao mesmo tempo que procurava livrar-se dele e transferi-lo a um Império, forçava para retomá-lo sempre que o Império escapava ao seu controle; e neste vaivém passaram-se mil anos. O que me pergunto, sem encontrar resposta, é: se a Igreja, sem poder temporal, tinha obtido tamanho sucesso durante os seis primeiros séculos, por que não podia simplesmente continuar cristianizando a Europa, com toda a paciência, deixando que César cuidasse de César? O Império abortou porque nasceu prematuro. Por que gerá-lo tão cedo? Por que não esperar que a cristianização, lenta e naturalmente, desse frutos políticos menos amargos? Não sei a resposta, mas uma coisa é certa: a Igreja não se meteu nos assuntos políticos por iniciativa própria, mas foi metida neles pelo curso dos eventos: queda do Império, necessidade de improvisar uma administração, vacância de antigas lideranças religiosas bárbaras etc.; em seguida ficou dividida entre a necessidade de passar o abacaxi aos leigos e o temor de uma nova perseguição religiosa sob o reinado de um César de sua própria criação. Se os brasileiros já existissem naquela época, veriam um sinal premonitório no fato de o primeiro candidato a imperador se chamar... Pepino!

167 Sobre Sir John Fortescue, v. Carl J. Friedrich*, Perspectiva Histórica da Filosofia do Direito*, trad. Álvaro Cabral, Rio, Zahar, 1965, Cap. IX, e Eric Voegelin, *A Nova Ciência da Política*, op. cit.

168 Sobre os métodos persuasivos do *Albuquerque terríbil*, v. Elaine Sanceau, *Afonso de Albuquerque. O Sonho da Índia*, trad. José Francisco dos Santos, Lisboa, Civilização, 3ª ed., 1953. O volume faz parte de uma série notável que a autora consagrou à história dos descobrimentos portugueses.

169 Cit. em Raymond Aron, *República Imperial. Os Estados Unidos no Mundo do Pós-Guerra*, trad. Edilson Alkmin Cunha, Rio, Zahar, 1975, p. 21.

170 O que já bastaria para chacoalhar até os alicerces a teoria de Hobson e Lênin sobre "o imperialismo, etapa superior do capitalismo".

171 *Manifest destiny:* expressão usada em 1845 pelo editor John Louis O'Sullivan e que se tornaria célebre como símbolo do espírito expansionista: *"Our manifest destiny is to overspread the continent alloted by Providence for the free development of our yearly multiplying millions"* (cit. em George B. Tindall and David E. Shi, *America*. *A narrative History*, 2nd. ed., New York, Norton, 1984, p. 333).

172 Que ninguém pense, por favor, que estou raciocinando à maneira de Hegel. No meu entender, os termos de uma contradição *real* permanecem contraditórios e jamais são perfeitamente absorvidos em síntese alguma, a não ser metafisicamente. As grandes criações históricas constituem, precisamente, tentativas de conciliar, no plano da existência contingente, exigências que só podem ser conciliadas na esfera metafísica, no plano do Ser universal. As formas daí resultantes são sempre tensionais: suas contradições constitutivas mudam de forma, em sucessivos arranjos adaptativos — que constituem precisamente o seu desenvolvimento quantitativo e temporal —, até que, exaurida uma certa linha de adaptações possíveis, o conjunto passa por uma metamorfose global ou morre (isto supondo-se que causas externas mais poderosas não o matem antes). Tal é o pressuposto lógico que embasa as análises que aqui vou fazendo: de um lado, a distinção entre dialética real e dialética ideal (distinção que Hegel não faz); de outro, o reconhecimento de que, na esfera da dialética

real, não existe síntese senão potencial, provisória e, portanto, tensional (reconhecimento que falta em Marx). Se, portanto, a mistura hegeliana do ideal com o real não é aceitável, é também uma ingenuidade supor que a mera inversão operada por Marx possa consertar as coisas. Afinal, o que Marx colocou no lugar do "conceito" hegeliano não foram os fatos, na sua complexidade por vezes inabarcável, mas simplesmente um outro conceito abstratista e demasiado simplificador, para não dizer simplório: "materializado" o quanto se queira, o esquema tese-antítese-síntese continua sempre um esquema; e, se pode funcionar como símbolo ou metáfora de certas realidades metafísicas – que fatalmente temos de tentar alcançar por símbolos, já que escapam à esfera da experiência sensível –, não serve de nada como tradução do movimento real da História, que ele falsifica dando metafisicamente um sumiço no fator "contingência" e transformando a incerta e movediça sucessão dos atos humanos numa escala regular de emanações divinas, sucedâneo do *Heptameron* bíblico. Kolakowski acertou na mosca ao enfatizar as origens místicas da dialética de Hegel e Marx (v. *Las Corrientes Principales del Marxismo*, trad. Jorge Vigil, t. I, Madrid, Alianza, 1976).

173 É claro que não se trata, em nenhum desses casos, de uma pura contradição lógica entre conceitos, e sim de conflitos reais entre facções, partidos, famílias, classes etc. Se me refiro de modo sumário a "contradições de idéias", é somente em prol da brevidade.

174 Trad. Octávio de Faria e Adonias Filho, Rio, Civilização Brasileira, 1963.

175 Exemplo: só no *décimo* ano do golpe de abril de 1964, com o regime militar já mais que consolidado, a Maçonaria assumiu sua participação na autoria do evento, com os grão-mestres desfilando de aventais e tolhas ao lado dos generais estrelados. Mais espantoso ainda é quando a entidade, por um misto de fraqueza e vanglória, assume como seus os feitos que lhe são, talvez falsamente, atribuídos por seus adversários: comentando o livro de Albert Lantoine, *Histoire de la Franc-Maçonnerie Française: La Franc-Maçonnerie dans l'État* (Paris, Émile Nourry, 1936), René Guénon louva-o "*lorsqu'il démolit la légende qui veut qui la Maçonnerie ait joué un rôle considérable dans la préparation de la Révolution, car, chose curieuse, cette légende, qui doit as naissance à des écrivains antimaçonniques tels que l'abbé Barruel, a fini par être adoptée, beaucoup plus tard, par les Maçons eux-mêmes*" (*Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, t. I, Paris, Éditions Traditionnelles, 1977, p. 106). Sim, pois como poderia estar integralmente comprometida com a Revolução a entidade que tinha entre seus membros de destaque um Saint-Martin, um De Maistre?

176 É a tese característica de Gustavo Barroso, *História Secreta do Brasil*, 3 vols., Cia. Editora Nacional, 1937. Acho que nunca houve no Brasil um pesquisador tão bem informado sobre sociedades secretas e tão incapaz, por falta de método científico e espírito filosófico, de tirar conclusões sólidas das informações de que dispunha.

177 V. John Robison, *Proofs of a Conspiracy*, Originally Published in 1798, With a New Introduction by the Publishers, Belmont, Mass., Western Islands, 1967. O autor, alto dignitário da Maçonaria escocesa, dirige-se a seus pares para denunciar a infiltração de membros de uma outra organização secreta — os *Illuminati* da Baviera — nas fileiras da entidade. — Mais tarde, o revolucionário italiano Giuseppe Mazzini, tendo conseguido galgar altos postos na hierarquia dos *Illuminati*, se queixava de que parecia haver, acima da organização, uma outra mais secreta que a manipulava... Os jogos de esconde-esconde entre sociedades secretas anteciparam todas as práticas que no século XX seriam adotadas pelos serviços secretos estatais.

178 V. Mons. Dupanloup, Bishop of Orleans, *Study of Freemasonry*, translated from the French, New York, Kenek Books, 1876.

179 A polêmica católica contra René Guénon continua impressionando pela sua incapacidade de enfrentá-lo no terreno propriamente metafísico. As célebres objeções de Mons. Daniélou quanto ao simbolismo da cruz mostram apenas uma inferioridade de QI. Assim como Daniélou, Paul Sérant e outros adversários católicos de Guénon fogem para o terreno teológico e moral, onde se sentem abrigados sob pressupostos de fé que, no entanto, não são *metafisicamente* válidos. O mais irônico de tudo é que o lado cristão está certo, só não sabe por quê. O ponto-chave dos erros de Guénon — que até hoje ninguém neste mundo parece ter enxergado, nem mesmo seus concorrentes da escola schuoniana — é de natureza puramente metafísica: está na sua doutrina do Não-Ser e das "possibilidades de não-manifestação". Esclarecida e derrubada esta doutrina intrinsecamente absurda, manifestam-se os *verdadeiros* pontos de discordância entre cristianismo e guénonismo, bem como sua via de conciliação. Explico isto mais extensamente em meu *Diário Filosófico*.

180 V. Jean Palou, *A Franco-Maçonaria Simbólica e Iniciática*, trad. Edilson Alkmin Cunha, São Paulo, Pensamento, 1979, cap. I.

181 Chistopher Lasch, ao assinalar o elitismo crescente na sociedade americana (em *A Rebelião das Elites e a Traição da Democracia*, trad. Talita M. Rodrigues, Rio de Janeiro, Ediouro, 1995), contrasta esse fenômeno com a ideologia igualitária reinante no século passado, tomando-o como uma novidade radical, sem perceber que as raízes dele já estão no berço mesmo do novo Império.

182 No sentido em que aqui emprego estes termos, cabe enfatizar a distinção entre os conceitos e as meras definições nominais. No conceito, capto intencionalmente a essência de um ente real (ou de um atributo real), compreendido *como* real (se não metafisicamente, ao menos logicamente, isto é, em hipótese); na definição nominal, apenas a intenção significada por uma palavra, *independentemente* da realidade ou irrealidade da coisa referida. Em lógica simbólica, por exemplo, só se usam definições nominais, mas estas não bastam para a teoria do conhecimento.

183 V. uma inteligente ilustração deste ponto em: Nílson José Machado, "A alegoria em matemática", *Estudos Avançados* (USP), 5 (13), 1991, p. 79-100.

184 Sobre a analogia, v. meu ensaio "A dialética simbólica", em *Astros e Símbolos,* São Paulo, Nova Stella, 1985, cap. II — fundamental para a compreensão do método de interpretação simbólica que emprego neste e em outros estudos; método que deve muito

a René Guénon *(Symboles de la Science Sacrée*, Paris, Gallimard, 1962), a Titus Burckhardt (*Principes et Méthodes de l'Art Sacré*, Paris, Dervy-Livres, 1960), a René Alleau (*La Science des Symboles. Contribution à l'Étude des Principes et des Méthodes de la Symbolique Générale*, Paris, Payot, 1977), e a Susanne K. Langer (*Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art*, New York, Mentor Book, 1948, e *Ensaios Filosóficos*, trad. Jamir Martins, São Paulo, Cultrix, 1971).

185 O papel da Maçonaria na Revolução é bastante ambíguo. De um lado, todos os líderes revolucionários pertencem à organização; de outro, também são maçons o rei e toda a sua corriola. Jean-Charles Pichon julga que, a partir do momento em que a Maçonaria introduziu em seus ritos a matança simbólica do "pai dos arquitetos", Hiram, construtor do templo de Salomão, seguida de sua ressurreição, ela assumiu definitivamente sua vocação revolucionária, mas que nem os personagens de destaque na época, nem a maioria dos maçons até hoje, se deram conta das implicações mais óbvias desse ritual. Não sei o que pensar dessa tese, mas sem dúvida ela merece atenção (V. *Historia Universal de las Sectas*, op. cit., cap. XIII). A mesma ambigüidade nota-se na atuação da Maçonaria quando da formação do Império do Brasil. Pedro I é convidado a entrar na organização, elevado rapidamente à condição de Grão-Mestre, e em seguida boicotado pela Maçonaria mesma e levado à abdicação. V. Octávio Tarquínio de Souza, *A Vida de D. Pedro I* (Rio de Janeiro, José Olympio, 1957), sobretudo t. II, cap. XIII e t. III, caps. XXIV e XXV.

186 *Sem mesclar-se diretamente no governo deste mundo*: distinção capital, que os defensores da teoria da "conspiração maçônica" nunca enxergaram, ansiosos como estavam por denunciar por trás de todos os eventos um maquiavélico dedo maçônico.

187 O mesmo não se pode dizer dos personagens envolvidos. Allen Dulles, que foi diretor da CIA por décadas, reconhece muito pertinentemente a diferença abissal de escala que separa os modernos serviços secretos de tudo o que até o século XIX se conhecia como "espionagem". De um lado, os serviços de "inteligência" ultrapassaram muito o campo das informações militares para abranger toda a vida social e psicológica das nações, penetrando até mesmo na intimidade dos costumes familiares, da vida sexual etc. – invadindo ostensivamente a esfera dita "privada" (v. *O Ofício de Espião*, trad. portuguesa. Lisboa, Guimarães, s/d). De outro, cresceram ao ponto de se tornarem virtualmente incontroláveis. Num dos documentos mais impressionantes já publicados a respeito (*Journey into Madness. Medical Torture and the Mind Controllers*, London, Corgi Books, 1988) conta de um centro de treinamento de torturadores médicos criado pela CIA; denunciado no Congresso, o centro foi fechado, mas os profissionais lá treinados se espalharam pelo mundo, oferecendo seus préstimos: Thomas foi encontrar um deles no Líbano, servindo à organização terrorista que sequestrara um funcionário americano e o torturara para extorquir informações.

188 Que sociedades secretas de objetivo originariamente iniciático e sacerdotal se transformem depois em quadrilhas de bandidos, eis um fenômeno que não é nada novo na História. Essa foi a origem da Máfia, bem como das *tríades* chinesas. O que é inédito na História do mundo (com a possível exceção da "Ordem dos Assassinos" no Oriente islâmico) é a extensão do poder dessas organizações e o fato de que seus principais opositores são também organizações secretas, estas de cunho estatal.

189 Que intelectuais maçons ou pró-maçons sejam os primeiros a lutar pelas interpretações materialistas e sociologizantes da História, pela exclusão de todo fator espiritual na explicação histórica – exclusão que *a fortiori* leva a omitir também toda interferência específica das sociedades iniciáticas na produção dos fatos –, eis aí algo que poderia tentar-nos a endossar a teoria conspiratória, segundo a qual essas sociedades dirigem conscientemente a trajetória do mundo pelo hábil manejo do segredo: impondo como "científicas" exclusivamente aquelas interpretações que as ocultam, elas se utilizariam de hordas de intelectuais céticos e materialistas como de um muro protetor para garantir a sua invisibilidade, de modo a poder manipulá-los com a ajuda deles mesmos. Da minha parte, vejo nesse fenômeno antes um "efeito avestruz", no qual *as entidades esotéricas acabam por se tornar, elas mesmas, inconscientes de sua ação no mundo*. Que a Maçonaria assuma como suas certas ações que lhe são imputadas por seus adversários – v. o comentário de Guénon ao livro de Lantoine, citado na nota 179 –, é indício eloquente de falta de consciência histórica. Enfim, o manipulador, se existe, é o mais manipulado de todos. Há uma diferença profunda entre influenciar e dirigir. Entre a teoria conspiratória, segundo a qual as sociedades secretas dirigem o curso da História, e a ideologia "científica" que omite completamente a influência delas (exceto quando reduzidas a inócuas "forças políticas" sem peso específico), deve haver lugar para um sensato meio-termo que mereça, de pleno direito, o qualificativo de *científico*, temporariamente usurpado pelo dogma da cegueira metodológica obrigatória. Esse meio-termo é precisamente o que estou buscando nestas páginas, não sendo nem maçom nem antimaçom.

190 V. Paul Johnson, *Os Intelectuais*, cap. II.

191 V. John Bennett, *Witness. The Autobiography of John Bennet.*

192 V. *Axel's Castle*, New York, Scriber's, 1931, cap. I; trad. brasileira de José Paulo Paes, *O Castelo de Axel*, São Paulo, Cultrix, 2º ed., 1985.

193 Cf. Titus Burckhardt, *Clé Spirituelle de l'Astrologie Musulmane d'après Mohyid-din Ibn-Arabi*, Milano, Archè, 1978, chap. III.

194 V. René Guénon, *Le Théosophisme. Histoire d'une Pseudo-Réligion*, cap. I.

195 Omar Ali e seu irmão Idries formam talvez a mais famosa dupla de farsantes espirituais da Inglaterra. Sua história nada edificante foi publicada na revista Encounter de maio de 1955.

196 *Robert Graves, His Life and Work*, Holt, Rinehart & Winston, 1982, p. 555-558.

197 V. Ernest Scott, *The People of the Secret*, London, Octagon Press, 1983.

198 Ambos depois filmados, o primeiro com Therence Stamp e Samantha Eggar, o segundo com Anthony Quinn.
199 V. August Strindberg, *Inferno*.
200 Exemplo: Adam Schaff, marxista arrependido, maçom, publicou numa revista maçônica uma análise histórica baseada em métodos astrológicos; na hora de divulgar o mesmo estudo em livro (*A Sociedade Informática. Conseqüências Sociais da Segunda Revolução Industrial*, trad. Carlos Eduardo Jordão Machado e Luiz Arturo Olojes, São Paulo, Brasiliense, 1995), expurgou o texto de todos os elementos astrológicos e esotéricos, para dar às suas conclusões a aparência de terem sido obtidas por meios exclusivamente "científicos".
201 Minhas investigações pessoais a respeito do fenômeno da secretude crescente estão longe de ser totalmente conclusivas, como o leitor bem está vendo por estas páginas. Mas aqui não se trata de dar respostas prontas, e sim de protestar contra a indiferença às perguntas. Pois, se não tenho respostas senão em germe e se os germes ainda germinam no ventre da dúvida, uma coisa no entanto é certeza absoluta: não podemos compreender o curso da história contemporânea sem fazer essas perguntas, por mais que suas respostas devam permanecer, por não se sabe quanto tempo, na esfera das conjeturas ou da mera probabilidade razoável. De outro lado, o fato de não conhecermos ainda em detalhe todos os enlaces causais que levam das origens do processo até seu estado presente não pode impedir-nos de admitir que *alguma ligação* tem de haver entre as duas coisas.
202 V. Paul Johnson, *op. cit.*.
203 E não se esqueçam, brasileiros, de que quando expulsamos Pedro II o presidente dos EUA, Theodore Roosevelt, comentou que havia caído do governo o único autêntico líder republicano da América Latina.
204 V. adiante, notas 223 e 239.
205 Cit. em Karl Marx, *À propos de la Question Juive (Zur Judenfrage).* Édition bilingüe, trad. Marianna Simon, introd. François Châtelet, Paris, Aubier, 1971, p. 47-123, passim.
206 Id., ibid.
207 Não é realmente estranho que um movimento mundial capaz de conquistar um território a bala e fundar nele um Estado não tivesse, uns anos antes, nem força nem previdência nem vontade bastante para organizar uma retirada maciça dos judeus da Alemanha nazista antes que começasse a "solução final" que os judeus mais lúcidos — o filósofo Éric Weil, por exemplo — previram com muita antecedência? Weil, em 1933, retirou-se da Alemanha e, em protesto contra o nazismo, abandonou o idioma alemão, passando a escrever somente em francês (aliás um francês esplêndido). O pai de um amigo meu também emigrou no mesmo ano, sob o riso dos parentes que censuravam seu "alarmismo": todos, sem exceção, foram para a câmara de gás. Esses fatos mostram que já em 1933 – ano em que foram publicadas as advertências proféticas do nazista arrependido Hermann Rauschning –, o destino dos judeus era previsível, exceto para os líderes e os importantes da comunidade, imbuídos de um falso senso de segurança inerente ao sucesso, à riqueza e ao mundanismo materialista. Que este assunto tenha se tornado um tabu, é fácil de explicar pelo trauma do holocausto, cuja lembrança medonha inclina os judeus antes a chorar do que a meditar o passado. Mas será sinal de amizade aos judeus cortejar um orgulho ressentido que os torna cegos ante perigos que hoje os cercam? Para mim, não há dúvida: a glória material que hoje premia os judeus não compensa a perda da sua identidade religiosa — um patrimônio que eles têm o dever de conservar porque não pertence só a eles, mas a toda a humanidade. Os judeus e o judaísmo têm sido as principais vítimas, quase sempre inconscientes, do processo de mundanização da sociedade Ocidental — um processo que muitos líderes e intelectuais ateus de origem judaica têm ajudado a apressar. Os antigos Estados religiosos perseguiram e expulsaram judeus; nunca os exterminaram em massa nem sabotaram a prática do judaísmo ao ponto de reduzir para três por cento dos judeus a quota dos ortodoxos praticantes. Estes fatos, os adeptos da teoria da "conspiração judaica" não enxergam. Mas também não os enxergam, em geral, os próprios judeus.
208 V. Arthur Koestler, *The Thirteenth Tribe*, London, Hutchinson, 1976.
209 Eu estava revisando estas páginas, quando um amigo me mostrou, na revista *Time* de 27 de fevereiro de 1995, a carta lucidíssima assinada por um sr. Yaakov Wagner, de Downsview, Canadá: "*From the birth of their religion, the Jews have been persecuted, oppressed, victimized. Their tormentors have perished, great empires have fallen, and this tiny group has survived. From their ashes there has always come a 'reawakening'; the Jews have always flourished and blossomed amid their ruins. Yet in the melting pot of the American culture, the chosen nation is rapidly disappearing. Finally given the opportunity to observe without harassment, the Jews deny themselves this right. When faced with Pharaoh and the Egyptian soldiers, the fires of the Spanish Inquisition, the war machines of Hitler and the Nazis, they refused to abdicate their faith. Will the Jews themselves now succeed in exterminating their own religion, accomplishing what generations of their persecutors have failed to do?*" — A resposta é: sim, enquanto os judeus não se livrarem de seus falsos amigos, os ideólogos da modernidade, e não assumirem seu papel de povo profético. Que papel? O de ajudarem a reconciliar, e não a dividir, as demais religiões que cultuam o mesmo Deus. Não haverá paz para a religião dos judeus enquanto não houver paz entre todas as religiões, enquanto elas precisarem de um Estado ateu para policiá-las.
210 Os artistas do *show business* que realizam ritos satânicos em espetáculos de rock, sob a alegação de que se trata de meras encenações, deixam de informar a um público demasiado crédulo que todo rito é uma encenação; que encenar um rito — desde que completo — é o mesmo que praticá-lo. Assim tornam-se veículos "inocentes" de influências psíquicas cujos efeitos sociais só são inócuos aos olhos de quem ignore totalmente o que seja um rito.

211 Um dos motivos de os historiadores e cientistas sociais norte-americanos nunca terem percebido que as elites maçônicas – muito mais que o clero católico ou protestante – exerceram desde a Independência a função de casta sacerdotal reside em que, como já ressaltei, os meros fatos nada dizem sem os conceitos que os agrupam e lhes dão um sentido; e o conceito corrente de "clero", em que esses estudiosos em geral se basearam, é demasiado estreito para captar todas as nuances e as implicações do que seja uma casta sacerdotal. Um "clero" identifica-se com uma igreja estabelecida, "oficial", ao passo que uma casta sacerdotal, podendo abranger também eventualmente um clero, tem um campo de atuação infinitamente mais vasto, a maior parte do qual nada tem a ver com funções públicas, mas com um tipo de ação mais interior, mais sutil, seja de ordem espiritual, seja de ordem psicológica. O papel dos ritos e disciplinas maçônicas na estruturação e no equilíbrio interior das elites fundadoras e governantes dos EUA não pode ser negado, mas ele não faz parte da religiosidade pública. Examinando sua sociedade com conceitos tirados outras culturas e épocas, os estudiosos não puderam captar a especificidade do novo quadro, marcada pela emergência – inédita na História – de *uma casta sacerdotal esotérica sem o correspondente exoterismo.* É preciso contar, também, com a típica incompreensão do intelectual moderno médio no que tange ao *modus agendi* dos ritos e disciplinas espirituais. Dela vem a tendência de não enfocar a Maçonaria senão por fora, como força política em sentido material e direto, o que leva a uma avaliação falsa da natureza e alcance da sua influência. V. tb. adiante, n. 218.

212 Para a distinção entre estes dois tipos de narrativas, v. "Símbolos e mitos no filme 'O Silêncio dos Inocentes'", em *A dialética simbólica: estudos reunidos*, op. cit., p. 200-205.

213 Predominar não em quantidade, mas em qualidade: não em número de obras, mas no valor e significação das obras produzidas.

214 *Vida de Don Quijote y Sancho*, 15ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1971, p. 11-12.

215 V. o esplêndido prefácio de Marcel Brion à ed. francesa do *Wilhelm Meister,* trad. André Meyer, Paris, Bordas, 1949. Sobre a noção de "Superiores desconhecidos" na simbólica maçônica, v. René Guénon, "À propos des supérieurs inconnus et de l'astral" em *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, Paris, Éditions Traditionnelles, 1978, tome II, p. 208-227.

216 V. Jacques Chailley, *La Flûte Enchantée, Ópera Maçonnique*, Paris, Robert Laffont, 1968.

217 Vautrin, em *Le Père Goriot,* e Ferragus, em *Histoire des Treize*, por exemplo, são personagens cujo poder aparentemente desproporcional com suas qualidades pessoais vem da ajuda que recebem de sociedades secretas.

218 Portanto, que fique claro: se de um lado rejeito categoricamente toda tentativa de imputar à Maçonaria a autoria dos males modernos, de outro lado me parece um fato que a ruptura entre Maçonaria e tradição católica está na raiz desses males – como o pretendia aliás o próprio René Guénon –, não exclusivamente, decerto, mas ao menos significativamente.

219 O fato de que René Guénon, na última etapa de sua vida, se transferisse para o Egito e adotasse em tudo o estilo de vida islâmica é interpretado por alguns estudiosos como sinal de que ele perdera toda esperança numa restauração espiritual do Ocidente. Esta interpretação é viável, mas não encontra respaldo suficiente nos textos de Guénon.

220 A ideologia progressista muito deve ao ocultismo, à teosofia e ao espiritismo no que tange à aceitação mundial do evolucionismo, já não como simples teoria biológica mas como explicação geral do cosmos. Mas a colaboração entre essas duas correntes vai mais fundo do que geralmente se imagina. Ainda não se fez um estudo abrangente sobre o amálgama de idéias ocultistas, teosóficas, espíritas e socialistas que constituíram por mais de um século o alimento mental dos círculos letrados e progressistas, principalmente em Paris. O sucesso posterior do marxismo velou a origem ocultista do ideal socialista. Coisas importantes a respeito foram ditas por René Guénon em *Le Théosophisme. Histoire d'une Pséudo-Réligion* (1929, rééd. Paris, Éditions Traditionnelles, 1978), especialmente cap. XXIX, *e L'Érreur Spirite* (2e. éd., Paris, Éditions Traditionnelles, 1952), especialmente Parte I, cap. IV, e Parte II, caps. I, IX e XIII; o romance de Joseph Conrad, *Under Western Eyes*, dá uma idéia da atmosfera reinante nos círculos socialistas-ocultistas russos no fim do século passado, um assunto que é aprofundado em Nicolai Berdiaev, *Les Sources et le Sens du Communisme Russe* (Paris, Gallimard, 1950). Mas, só para dar uma idéia das afinidades profundas que as diferenças superficiais encobrem, noto que, no movimento da *New Age*, a ênfase caricatural nos aspectos supostamente espirituais da alimentação – característica da Macrobiótica, por exemplo – refletem menos alguma idéia oriental do que a máxima forjada pelo porta-voz da esquerda hegeliana, Ludwig Feuerbach: "O homem é aquilo que ele come".

221 V. *A Nova Era e a Revolução Cultural: Fritjof Capra & Antonio Gramsci*, op. cit., p. 34-41.

222 O presente parágrafo ilustra, por alto, o método que julgo dever ser utilizado no estudo da atuação histórica das sociedades secretas e iniciáticas, principalmente no que se refere aos tempos modernos: enfocá-las não como facções políticas ou grupos de conspiradores, mas como forças plasmadoras dos símbolos em que se projetam os valores e ideais de uma época – o que é precisamente a função espiritual e sacerdotal por excelência. É somente nessa função que elas podem ser compreendidas – e eventualmente julgadas.

223 Walter Scott, por exemplo, tentou pensar as relações entre o fracasso de Napoleão e a ação das sociedades secretas. Qualquer que seja nossa opinião sobre os resultados de sua investigação, o fato é que sua monumental *Life of Napoleon,* em 8 vol., não merecia ser recebida como foi: com insultos em vez de argumentos críticos. Ao resenhar esse livro, até mesmo o grande Sainte-Beuve (que era maçom) preferiu ao exame aprofundado os juízos assertóricos e a mera difamação pessoal, elegantemente entretecida de elogios de praxe ao restante da obra do autor, então já um sucesso consagrado que seria temerário desprezar. V. *Premiers Lundis*, em *OEuvres*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1960, p. 248 ss.

224 Algum leitor pode cobrar-me pela omissão de Manzoni. Mas *I Promessi Sposi* é antes um retorno à estética pré-maçônica — com o casamento de Renzo e Lúcia anunciando a salvação da alma —, que passa ao largo da problemática aqui enfocada.

225 Verso final do segundo *Fausto*: "O Eterno Feminino / leva-nos ao alto".

226 *Assim Falava Zaratustra*, trad. Mário Ferreira dos Santos, São Paulo, Logos, 1954.

227 Se a intelectualidade moderna perdeu de vista a existência das castas (tornando-se até mesmo incapaz de perceber sua própria condição de casta), foi por tê-las confundido com as "classes" definidas por traços exclusivamente econômicos. Na grade diferenciadora estabelecida por Marx — e copiada com automático servilismo por toda a tradição dominante nas ciências sociais —, as distinções de castas por funções espirituais, culturais, psicológicas e políticas tornavam-se invisíveis. Como a queda do comunismo parece não ter bastado para eliminar o prestígio residual do marxismo como ciência, nunca é demais insistir que há mais diferenças hierárquicas entre os homens do que imagina a nossa vã sociologia. As distinções econômicas, como viu E. P. Thompson (*op. cit.),* não bastam sequer para definir uma classe no sentido marxista. E, se recorrermos a distinções mais complexas e sutis, acabaremos fatalmente recolocando na linha das preocupações sociológicas a velha teoria das castas (como já o fez, por exemplo, Louis Dumont em *Homo Hierarchicus. O Sistema das Castas e suas Implicações*, trad. Carlos Alberto da Fonseca, São Paulo, Edusp, 1992 — um estudo infelizmente limitado ao sistema hindu, mas suficiente para sugerir a subsistência real de diferenças hierárquicas de tipo casta na sociedade Ocidental moderna). — No sentido em que aqui emprego os termos, adaptados à situação moderna, "casta sacerdotal" significa simplesmente os encarregados do guiamento espiritual do povo — uma categoria que abrange desde gurus e magos (autênticos ou falsos, pouco importa), sacerdotes e altos dignitários de sociedades secretas até os ideólogos de largo escopo, os acadêmicos, cientistas e técnicos e a arraia-miúda intelectual das universidades, do movimento editorial e da imprensa. "Casta aristocrática" significa todos os que exercem o poder político-militar *ou têm condições de reivindicá-lo*: isto vai desde os governantes até os políticos de oposição, passando pelos escalões superiores do funcionalismo público, pelas lideranças sindicais e por aquela parcela do empresariado capitalista urbano ou rural que tenha força suficiente para fazer *lobby*. Há evidentemente interseções, que não apagam a linha divisória essencial. Abaixo dessas duas castas, há os empresários sem força política direta, qualquer que seja o seu tamanho (o que vai desde o grande empresário politicamente isolado até os pequenos comerciantes e proprietários rurais, bem como toda a parcela da classe média que se ocupe somente da vida civil, sem interferir diretamente em política), e mais em baixo ainda a imensa massa dos braçais, que vai desde o proletariado politicamente "alienado" até os párias e desclassificados de toda ordem desde que não exerçam poder político através de movimentos sociais ou do banditismo organizado (pois neste caso fazem parte da casta aristocrática). Essa classificação baseia-se na distribuição *real* do poder, e não em meras abstrações econômicas; e, sem se deixar iludir por aparências e formalismos, entende que a mais alta forma de poder é aquela que governa as mentes dos homens; logo, o da casta sacerdotal, que gera a aristocracia e, elevando-a ao poder político, depois a julga e eventualmente condena, derrubando-a com o auxílio das castas inferiores; só a casta que detém o poder espiritual pode legitimar o *status quo* ou mudá-lo, seja pacificamente ou pela violência; definir o poder exclusivamente por critérios econômicos e políticos foi um truque sujo da *intelligentzia* para ocultar seu próprio poder. Sobre a *psicologia* das castas, idealmente considerada e fora de toda referência às sociedades modernas, v. Olavo de Carvalho, *Elementos de Tipologia Espiritual* (apostila), São Paulo, IAL, 1988. Sobre as formas de poder das castas superiores, também consideradas fora do contexto atual, v. René Guénon, *Autorité Spirituelle et Pouvoir Temporel*, Paris, Vega, 1947, bem como Georges Dumézil, *Mythe et Epopée*, já citado. Sobre as castas no contexto atual, nunca li trabalho algum que valesse a pena, mas reconheço a dívida que, para a formação de minhas idéias a respeito, tenho para com meu querido mestre e amigo, já falecido, Juan Alfredo César Müller, pelos ensinamentos recebidos em conversas inesquecíveis, noite adentro, em seu sítio na floresta da Cantareira, São Paulo.

228 Bertrand de Jouvenel, *op. cit., passim.,* demonstrou que o curso da história política do Ocidente desde o Império Romano até a II Guerra Mundial se dirigiu claramente no sentido da concentração do poder mediante a extinção ou neutralização dos poderes sociais intermediários. O exame das cinco décadas que se seguiram à publicação da obra de Jouvenel mostra que a tendência aí denunciada se acentuou ainda mais.

229 "Sempre houve uma classe privilegiada, mesmo na América, mas ela nunca esteve tão perfeitamente isolada de suas vizinhas", assinala com justeza Christopher Lasch (*op. cit., p. 12).*

230 Falo aqui como porta-voz do homem do povo, mas é claro que pessoalmente, pela minha condição de escritor e intelectual, tenho mais informações sobre a organização do poder do que o homem das ruas e, quando quero, me faço ouvir — tanto quanto qualquer outro intelectual — pelo poder político. O intelectual, mesmo sem um tostão no bolso, precisa ser muito hipócrita para não se incluir a si mesmo na categoria dos "poderosos".

231 Sem esquecer, é claro, a rede de educação pública, formadora de mini-agentes de transformação social necessários para que as novas leis se transformem em costumes generalizados. Veremos isto mais adiante.

232 Desorganização entrópica: em Londres, segundo noticia *The Times* de 8 jan. 1995, entrou em atividade um grupo de militantes lésbicas *enragées*, as *Lesbian Avengers*, que invadem bares, promovem pancadarias e autos-de-fé em que queimam em grandes fogueiras públicas as revistas e jornais de seus inimigos. O alvo de seus ataques não é o *establishment*, nem a família tradicional, mas... o movimento *gay*! O machismo *gay*, segundo elas, é a maior ofensa à dignidade da causa lésbica... É previsível que logo, surjam protestos análogos da parte dos travestis e transexuais, discriminados pelos machões que só gostam de machões; que em seguida os

transexuais se revoltem contra as *drag queens* por caricaturarem a forma feminina; que, em seguida, os sadomasoquistas protestem pelos seus direitos, cindindo-se imediatamente em partido sádico e partido masoquista. E assim por diante, pois não há limite para a fragmentação entrópica desde o momento em que as correntes de opinião passam a ser determinadas pela libido.

233 Também não é coincidência que, no Brasil, o mais popular defensor do neoliberalismo — o prefeito Paulo Salim Maluf — seja também o primeiro governante a procurar interferir decisivamente nos hábitos privados dos cidadãos, mediante as leis sobre o uso dos cintos de segurança e sobre o consumo de cigarros.

234 Sobre a Suécia, ler a imprescindível reportagem de Janer Cristaldo, *O Paraíso Sexual-Democrata*, Rio de Janeiro, Cia. Editora Americana, 1978.

235 Embora não seja pai de família, um premiadíssimo escritor *gay*, no *Jornal do Brasil* de 1996, defende como justa e saudável a prática da pedofilia, de vez que as criancinhas, aos três anos, já têm um tremendo *sex appeal* e jogos de sedução de fazer inveja a Sharon Stone. Ninguém saltou à goela do declarante, nem o expulsou a pontapés, nem muito menos se lembrou de processá-lo por apologia do crime. São todos pessoas educadas, cultas, de alma delicada e sentimentos estéticos incompatíveis com os instintos violentos. Somente a mim parece ter ocorrido a idéia de que seria difícil resistir ao impulso de abater a tiros, como a um cachorro louco, quem se aproximasse de meus filhos imbuído de semelhante doutrina.

236 Esse processo foi observado inicialmente nos países sob governo totalitário, e descrito com precisão, já antes da II Guerra, por Jan Huizinga (v. *Nas Sombras do Amanhã. Um Diagnóstico da Enfermidade Espiritual do Nosso Tempo*, trad. portuguesa, Coimbra, Arménio Amado, 1944). Huizinga destaca o fenômeno do *puerilismo* como uma das características dessas sociedades, que tratam com reverente atenção atividades puramente lúdicas e com leviandade juvenil os assuntos sérios; formam, por exemplo, eruditíssimos técnicos de futebol, e entregam a discussão filosófica e teológica a jornalistas semiletrados. Esse fenômeno hoje é de escala mundial.

237 *Citoyen:* palavra terrível, cuja aura de prestígio vem do esquecimento: o principal direito que a Assembléia francesa concedeu ao *citoyen* foi o de servir obrigatoriamente ao Exército, sob pena de ir para a guilhotina. Com isto a Revolução atirou para os ares uma das mais belas conquistas da civilização — a liberdade pessoal de não guerrear, respeitada desde o Império romano — e inaugurou a era do envolvimento sistemático das populações civis no morticínio generalizado. *Citoyen* significa: súdito da burocracia militarista.

238 "O futuro pertence a nós" — título e refrão do hino da Juventude Nazista.

239 Por que os jovens de hoje têm tanta pressa de "se realizar" antes dos vinte e cinco anos e entram em depressão quando não o conseguem? Porque a mitologia do nosso tempo associou a idéia de juventude ao sentido da vida, de modo que, passada a juventude, a vida já não tem mais sentido.

240 Fúlvia Rosenberg, professora da PUC de São Paulo e pesquisadora da Fundação Carlos Chagas, constatou que, do total de 4.520 "meninos de rua" que circulavam na capital paulista, só 895 dormiam na rua; os outros tinham casa e família, e muitos freqüentavam escolas. Dentre as crianças abrangidas pela pesquisa, algumas eram exploradas por adultos, outras estavam simplesmente ganhando a vida, mas — resume o *Jornal do Brasil* de 22 de maio de 1995 — "um grupo em especial chamou a atenção da pesquisadora: adolescentes pobres que foram viver na rua porque enfrentaram conflitos familiares e resolveram sair de casa. Ela constatou que a razão do problema, neste caso, estava mais na rebeldia típica da adolescência do que na origem pobre do menino". A conclusão de Fúlvia Rosenberg é que não existe o vínculo que a opinião vigente da intelectualidade estabelece entre a pobreza e o fenômeno dos "meninos de rua". O que existe — acrescento eu — é um vínculo entre a rebeldia juvenil exacerbada e as ideologias propagadas há décadas pela *intelligentzia*, que em seguida lança suas culpas sobre a estrutura econômica da sociedade.

241 Livre e seguro: não é o que nos promete o Ministério da Saúde?

242 Resumindo o livro de Patricia Mongan, *Farewell to the Family?* (London, Institute of Economic Affairs, 1995), Janet Daley escreve em sua coluna em *The Times*, 5 jan. 1995: "O que estamos produzindo é uma nova 'classe guerreira' de homens separados da influência socializante da família e das responsabilidades domésticas... É apenas uma questão de tempo até que algum demagogo procure organizar essa delinqüência anárquica. Esses homens deslocados são o alimento ideal para o recrutamento fascista". Isso ocorre, segundo Morgan, porque o governo britânico adotou "um programa de desincentivos financeiros ao casamento e à estabilidade familiar, que só os casais mais determinados (e afluentes) podem ficar livres de suas desvantagens. Uma mãe solteira com dois filhos pode trabalhar 20 horas por semana a £4 por hora e terminar com £163.99, deduzido impostos e aluguel. Um homem casado pai de dois filhos, trabalhando por 40 horas com a mesma remuneração, será deixado com apenas £130.95. Trabalhando em período integral, ele ganhará £33 a menos que a mãe solteira trabalhando meio período. Pergunte a si mesmo por que, então, uma garota da classe operária não há de considerar um marido como algo menos que inútil. E será ainda incentivada nessa convicção por suas irmãs feministas de classe média, cuja ideologia ajudou a criar essa política fiscal. O Estado encara agora cada pessoa como uma unidade autolimitada, atomizada, com estrita igualdade matemática em termos fiscais. O fato de ser casada não conta para nada... O casamento está deixando de ser reconhecido pelos sistemas legais e fiscais". Sublinhando que toda essa situação foi criada no governo liberal da Sra. Thatcher, a colunista enfatiza que um velho *slogan* da esquerda — "arranhe a casca de um liberal e encontrará um fascista" — está se tornando verdade, num sentido diferente do que lhe davam os esquerdistas. Não é que o liberal, no fundo, seja fascista: é que a política liberal (ou, mais propriamente, liberacionista) cria hordas de homens isolados e revoltados que serão as massas de militantes fascistas de amanhã.

243 Sobre as ONGs, v. "A democracia das ONGs e a ditadura do *marketing*" em *O Imbecil Coletivo*.

244 V. Alfred Sauvy, *L’Économie du Diable*, Paris, Le Seuil, 1989.

CAPÍTULO 10

NA BORDA DO MUNDO

§33 Retorno ao MASP e ingresso no Jardim das Aflições

"...Me situant à l'extérieur des faux litiges dans mon irréparable éxil, n'étant ni pour les uns ni por les autres..." – A. DE SAINT-EXUPÉRY

Recapitulemos todo o nosso trajeto:

1. O ciclo de *Ética* e os outros da mesma série representam um esforço de conjunto para influenciar a vida intelectual brasileira num sentido *determinado*: são uma "reforma da inteligência" brasileira — *intellectus emendatione* — empreendida por um grupo coeso e consciente de seus fins.

1.1. O sentido dessa influência é claro: instaurar como fundamento da cultura um novo corpo de crenças, que pela repetição acabarão por se tornar consensuais, afastando dos olhos do público e subtraindo à discussão, como irrelevantes ou "superadas", as opiniões contrárias.[245] Inviabilizar assim o debate, encobrindo-o sob um simulacro de debate. Exercer desta forma a hegemonia sobre o panorama cultural brasileiro.

1.2. As idéias que inspiram essa operação resumem-se, em última instância, na farsa da "tradição materialista", à luz da qual se empreende um vasto remanejamento de toda a visão da História do pensamento, de modo a colocar no centro da evolução filosófica figuras como Epicuro, Gassendi, La Mettrie, Sade *et caterva*, deslocando para a periferia as grandes filosofias que não possam ser absorvidas na cosmovisão materialista.

1.3. Exploram-se, para esse fim, quantas insatisfações ocasionais possa haver na alma do público, canalizando-as no sentido de uma revolta contra o Espírito.

1.4. Aproveita-se também a ignorância de platéias novatas, incapacitadas para uma reação crítica, apresentando os membros do grupo organizador como se fossem a encarnação mesma do consenso filosófico universal. Inserem-se no programa dos eventos, esporadicamente, um ou outro conferencista de idéias contrastantes, mas sem expressão pessoal significativa — e sobretudo que não abra uma polêmica explícita —, dando uma aparência ilusória de variedade e pluralismo ao que é na verdade um astucioso experimento de dirigismo mental.[246]

2. José Américo Motta Pessanha encarnou esse projeto melhor do que ninguém, como editor da série *Os Pensadores* e como figura de relevo nos meios filosóficos paulistas.

3. A filosofia de Epicuro, que é um dos pilares da nova cultura, nada mais é, como teoria, que um ceticismo cognitivo que termina em diletantismo trágico; e, como prática, é um processo de auto-hipnose que gera entre seus praticantes a credulidade beócia e a total falta de sentido crítico, tornando-os vulneráveis a toda sorte de manipulações.

4. O marxismo tem raízes no epicurismo e representa, como ele, um esforço de reprimir a inteligência teorética e substituí-la pela autopersuasão retórica voltada a "transformar o mundo". Representa a abdicação dos deveres da inteligência pessoal e a submissão às ilusões coletivas que passam por verdades por força da repetição.

5. A conquista da inteligência teorética é a culminação de um processo de personalização, de libertação da consciência pessoal, iniciado pela filosofia grega e completado pelo cristianismo. É

contra o exercício da consciência pessoal autônoma que se voltam as correntes em que se inspira o grupo organizador do curso da *Ética*.

6. A libertação da consciência pessoal, ao consumar-se no cristianismo, levanta contra si o ódio dos nostálgicos da religião greco-romana, de índole coletivista e estatal, que se reúnem sob a denominação formal ou informal de *gnósticos*. Essa reação inspirará boa parte do pensamento Ocidental, de maneira crescente desde o Renascimento.[247]

7. A Igreja, ao pretender fundar um Império, caiu na armadilha da restauração romana, ajudando a alimentar o monstro imperial que viria a devorá-la.

8. A restauração do Império romano, sob formas variadas e adaptadas às condições do tempo, é a meta que norteia, de maneira semiconsciente, a história política do Ocidente, marcada por quatro grandes empreendimentos: o Império de Carlos Magno; o Sacro Império Romano de Otto I; a emergência dos impérios coloniais; o império leigo (fracassado em versão napoleônica, mas bem-sucedido na América).

9. O surgimento dos impérios coloniais estilhaça a unidade cristã; o que restar de cristianismo será destruído pelo império leigo. Junto com o cristianismo, as demais religiões serão rebaixadas a "cultos permitidos", funcionando como seitas populares no novo quadro do Império leigo.

10. A ruptura do sentido cristão da vida dá surgimento às duas correntes de idéias — naturalistas e historicistas — cujo entrechoque constituirá o *Leitmotiv* da história cultural moderna, ajudando a consolidar o culto das divindades cósmicas — naturais e sociais — que constituem em substância a religião estatal do Novo Império.[248]

11. A Revolução Americana que incorpora o ideal do império leigo tende a mundializar-se, arrastando na sua torrente todas as forças intelectuais e políticas que, de uma forma ou de outra, acabam por colocar-se involuntariamente a seu serviço. Ela intervém decididamente e a fundo na estrutura da alma de todos os seres humanos colocados ao seu alcance, instaurando neles novos reflexos, novos sentimentos, novas crenças que constituirão, em essência, a cultura pós-cristã, ou mais claramente: anticristã.

12. A operação de reforma cultural empreendida pelo grupo organizador da *Ética* marca a inserção da cultura brasileira no novo culto imperial. Assim, curiosamente, a *intelligentzia* de esquerda se põe a serviço da ascensão do Império.

***

Mas — pergunto em prosseguimento — servindo-o de bom grado, por voluntária e consciente aceitação das coordenadas do novo tempo, exatamente como o fazem os esquerdistas arrependidos que hoje formam nas fileiras neoliberais? Ou, ao contrário, servindo às tontas, como bois de carro que, puxados pela argola do nariz, não sabem para onde vão nem quem os leva? O iogue-comissário é alto-sacerdote do culto imperial ou escravo de sacerdote, fazendo-se de oficiante na momentânea paródia dos três dias de carnaval, entoando loas a um deus-asno colocado no altar em lugar de Cristo e do próprio César? Ele sabe ou não o que está fazendo?

Depende. Se entendemos o termo "imperialismo" no velho sentido da dominação econômica, da exploração do Terceiro mundo em proveito de mega-empresas americanas, a resposta é não: o iogue-comissário, decididamente, não se acumpliciaria à exploração imperialista dos países pobres. Ele

estudou a teoria leninista do imperialismo, leu talvez o próprio Hobson, e não se prestaria ao papel de servo do capital estrangeiro. Acontece, porém, que o imperialismo americano não tem fundamentalmente um sentido econômico. Vimos, parágrafos atrás, que o principal foco de *resistência* interna às ambições imperialistas do governo norte-americano foram os grandes capitalistas. Vimos que a idéia imperialista foi anterior de quase um século à formação das grandes fortunas capitalistas. A estas observações pode-se acrescentar a famosa demonstração de Joseph Schumpeter, da contradição entre imperialismo e capitalismo democrático.[249]

Se as coisas são assim, e se por outro lado a expansão e mundialização do poderio americano são evidências igualmente inegáveis, então estamos realmente diante de um problema. Problema, dizia Ortega y Gasset, é consciência de uma contradição.

A contradição resolve-se tão logo entendemos que a dinâmica imperial dos Estados Unidos não provém de causas econômicas, porém intelectuais, culturais e políticas: os Estados Unidos são uma potência imperial porque sua fundação mesma constituiu um revigoramento da idéia imperial; porque o projeto do império leigo que incorpora as concepções iluministas do Estado representou, no instante da fundação da República Americana, a síntese e o resultado das contradições entre sacerdócio e aristocracia, que por dois milênios foram o motor da História européia; porque a fundação dos EUA representa a quarta e provavelmente última *translatio imperii*; porque o surgimento do moderno Estado leigo incorporado no Império americano é, por essência, um projeto expansivo, revolucionário, modernizante, destinado a reformar o mundo; porque a Revolução Americana é, enfim, o primeiro passo da revolução mundial que, dando uma "solução final" ao conflito entre autoridade espiritual e poder temporal, absorverá no Estado, em aliança com a *intelligentzia*, toda autoridade espiritual, neutralizando todas as religiões do mundo e instaurando a religião de César.

Perto desse fenômeno gigantesco, a teoria Hobson-Lênin, tanto quanto a teoria da dependência — sua neta terceiromundana em boa hora renegada por um pai sensato —, não passa de um momento transitório na sucessão de ilusões ideológicas pelas quais a *intelligentzia* mundial, enganando-se quanto a seu papel no curso dos eventos, foi arrastada sem se dar conta, e mesmo contra a sua intenção, a engrossar a poderosa corrente da Revolução Americana.

Resta só um detalhe: saber como a *intelligentzia* brasileira, em particular, veio a ser arrebatada por essa torrente, imaginando ainda servir aos seus velhos ideais de sempre. E aí o ciclo de *Ética* no MASP pode servir para ilustrar, em miniatura, o que se passou com a esquerda nacional, a insensível rotação do sentido dos seus esforços.

Comecemos pela seguinte constatação: era mais do que claro que esse empreendimento cultural tinha objetivos políticos patentes e imediatos, entre os quais o principal era o de captar em proveito da estratégia das esquerdas a velha retórica moralista da direita, fazer o feitiço virar contra o feiticeiro. De fato, não havia outra razão para explicar o interesse pela ética demonstrado, a partir de 1989, por intelectuais de formação marxista, para os quais o discurso ético não é nem pode ser outra coisa senão uma "superestrutura" ideológica, uma enganosa agitação de fantoches verbais sobre um pano de fundo constituído, no essencial, de luta de classes.

Não por coincidência, o ciclo de *Ética* no MASP fora organizado pela mais eminente intelectual do PT, Marilena Chauí, então titular da Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo. Esta ativa desmascaradora do discurso ideológico alheio jamais se interessaria por algo tão "superestrutural"

como a ética se não tivesse bem sólidas razões políticas para fazê-lo. Quais razões, mais particularizadamente?

O fato de a campanha da "Ética" ter conquistado sua principal vitória com a derrubada de Collor me fez imaginar, por um tempo, que a tagarelice moralizante não era outra coisa senão um expediente improvisado para fins de política rasteira: eliminar a trapaça financeira multicollorida para instaurar em seu lugar a trapaça ideológica vermelha. Era o que eu estava dizendo no *§1*. Ainda assim, parecia-me extravagante a hipótese de que em 1990, mal decorridos alguns meses da posse do presidente, os estrategistas da esquerda pudessem já estar preparando um golpe mortal a ser desferido na carreira do sr. Collor de Mello. Por geniais que fossem, não era verossímil que àquela altura, sem quaisquer sinais visíveis de corrupção no governo, pudessem ter em vista, com tanta antecedência, a futura transformação da campanha pela ética numa campanha contra Collor.

Mas em agosto de 1993 veio pelos jornais a notícia da existência de uma rede petista de informações: chefiados pelo deputado José Dirceu, técnico em espionagem treinado em Cuba, centenas de militantes-delatores formavam um serviço secreto particular infiltrado em ministérios, polícia, empresas estatais e bancos. Esta notícia dava retroativamente sustentação àquela hipótese que eu rejeitara como um tanto paranóica.[250] Com efeito, não era nada absurdo supor que a pequena KGB já dispusesse, no início de 1990, de indícios suficientes para justificar a esperança de um dia poder montar um *Collorgate*, vingando a humilhação que o pernóstico *bon-vivant* infligira às esquerdas, e particularmente à pessoa do sr. Luís Inácio Lula da Silva. Enquanto os "arapongas" prosseguiam suas investigações, a campanha pela "Ética" já iria preparando uma atmosfera psicológica propícia a ampliar o efeito moral do escândalo quando estourasse. Não há mesmo nenhum meio de explicar a repercussão dessas denúncias, substancialmente iguais a tantas outras feitas contra governos anteriores e que morreram neutralizadas pela indiferença popular, senão pelo fato de que, desta vez, já havia no ar uma predisposição hostil e vingativa, um desejo de punir, que só aguardava a identificação de um suspeito para poder despejar sobre ele o ódio que se fora acumulando, preparatoriamente, contra um alvo hipotético e vacante; atmosfera que, adensando-se pouco a pouco até o limite de uma pressão insuportável nos meses que antecederam a decisiva entrevista de Pedro Collor à revista *Veja*, encontrou nela a ocasião para a esperada descarga.

Mais tarde, já em 1994, uma entrevista de Herbert de Souza, "Betinho", ao *Jornal do Brasil*, trouxe um esclarecimento melhor. Segundo "Betinho", a campanha, da qual fora um dos mentores e fundadores, se originara de uma reunião de intelectuais de esquerda, na sede da OAB. O intuito não era combater a corrupção, da qual ainda ninguém sabia nada de preciso, mas oferecer uma alternativa contra a proposta neoliberal de Collor. Vi então que minha primeira compreensão tinha sido demasiado estreita: mais que derrubar um presidente, a campanha pretendera derrubar um regime, provisoriamente encarnado num presidente. Daí a ambigüidade dos festejos celebrados em torno do cadáver político de Collor. O exército vitorioso dividia-se em duas alas inimigas: uma festejava, com a limpeza, o revigoramento do regime; outra prelibava o seu próximo desaparecimento, anunciado pelo do presidente. Uns alegravam-se com o retorno à moralidade. Outros, com a revanche contra o esquema militar-empresarial, ainda que tardia, simbólica e conquistada com a ajuda do mesmo esquema, temporariamente irritado com o agente que abusara da sua confiança. Não é de estranhar que esta última ala fosse mais festiva, que a outra participasse da celebração com uma reserva mista de suspeita. Para uns, a restauração da decência era um fim em si. Para outros, apenas uma etapa da "longa viagem da esquerda para dentro do aparelho de Estado", como diria Antonio

Gramsci: o começo, esperavam, de dias de glória. Entre estes últimos estavam os líderes da "Ética na Política".

Mas, se a campanha não tinha um propósito direto de combate à corrupção, de onde viera então a palavra "ética", aparentemente tão deslocada no contexto de um mero confronto ideológico entre socialismo e neoliberalismo? A origem era dupla: de um lado, tratava-se de uma reedição do velho debate entre tecnocracia neocapitalista e nacional-progressismo, que ocupara os economistas e os doutrinadores políticos na década de 70. Para a primeira dessas correntes, representada sobretudo pelo então ministro da Fazenda, Antônio Delfim Neto, as soluções econômicas deviam reger-se por motivos técnicos e científicos, alheando-se o mais possível do debate político e ideológico e de toda consideração de valores. (A desastrada frase do ministro, de que a economia é "aética" suscitou desde chiliques moralistas até a objeção gramatical de que a palavra certa seria "anética"). Para a ala oposta, isso era apenas mais uma ideologia: o pragmatismo e o neopositivismo que pareciam inspirar o ministro eram aliados congênitos do capital, que defendiam com tanto mais eficácia quanto mais protegidos sob uma fachada de neutralidade científica; neutralidade esta que, segundo a perspectiva marxista, não passava de uma projeção do abstratismo "metafísico" do burguês, um sujeito que, vivendo separado da atividade produtiva, pensa por categorias estanques e não enxerga os nexos entre economia, política e ética.[251] À neutralidade tecnocrática, essa corrente, representada sobretudo por Celso Furtado, um ídolo acadêmico das esquerdas, opunha uma proposta econômica fundada em fins e valores explícitos, carregada portanto de um apelo "ético".[252] A proposta neoliberal de Collor, baseada nas idéias de racionalização e eficiência, sugeria por si mesma o perfil do seu antagonista ideal: contra a frieza inumana da "técnica", o apelo humanitário da "ética". Na época, nada se sabia que pudesse incriminar Collor, e, na pobreza de perspectivas da oposição ante um governo recém-empossado com um potente respaldo popular, nada mais interessante ocorreu à intelectualidade esquerdista do que ressuscitar contra ele o estereótipo do velho debate, que rendera alguns dividendos na luta contra a ditadura.

De outro lado, a palavra "ética" vinha mesmo a calhar, porque muitos dos intelectuais envolvidos na campanha haviam se tornado, nos anos que se seguiram à derrota da guerrilha, leitores e devotos do teórico da "revolução cultural", Antonio Gramsci; o qual, nos planos que delineia para a tomada do poder pelos comunistas, destaca uma fase que denomina *implantação do "Estado ético"*. A coincidência é apenas de palavras: "ético" em Gramsci é termo técnico, cujo sentido nada tem a ver com o que geralmente se entende por moralidade, honestidade etc., mas apenas com o ajuste entre as normas sociais e as necessidades da produção — um sentido alheio a fins e valores, e no fundo, por ironia, muito "tecnocrático". Mas, diz Goethe, quando a gente não sabe o que fazer, uma palavra é como uma tábua para o náufrago. O nome da campanha fornecia aos intelectuais gramscianos a oportunidade de tentar implantar o "Estado ético" preconizado pelo seu mestre, dando ao mesmo tempo a impressão de estarem lutando pela "ética" no sentido geral e corrente, isto é, pelo bem e pela decência.[253] Era uma encenação, evidentemente, mas logo em seguida o surgimento das provas de corrupção no governo, suscitando fartas demonstrações de indignação moral, tornou a ficção verossímil, retroativamente: a luta pelo "Estado ético" gramsciano tornou-se, *ad hoc*, uma luta pela moralidade propriamente dita. Esta feliz coincidência permitiu que a alquimia gramsciana fundisse a política da esquerda radical com o discurso moralizante que por décadas fora a marca registrada da direita, especialmente udenista. Não há melhor truque para desorientar um inimigo do que imitá-lo: se ele investe contra o simulacro, arrisca acertar algumas pancadas em si mesmo; se o

deixa em paz, na intenção de vencê-lo pela indiferença, ele cresce até engolir o original. Foi assim que, nos meses subseqüentes, todas as crenças e sentimentos mais conservadores do povo brasileiro, e sobretudo o moralismo atávico da classe média, puderam ser canalizados, quase magicamente, em benefício das esquerdas. A campanha pela "Ética" conquistou o apoio maciço da população e foi festejada como a aurora da redenção nacional. Mas uma intenção oblíqua, metade oculta, não poderia produzir um resultado tão retilíneo: a ambigüidade das origens transmite-se, como uma tara hereditária, ao curso posterior da ação, cujos efeitos se tornam mais dúbios à medida que se avolumam, até que não reste no cenário nada mais que duplicidade e hipocrisia. O que a campanha pela "Ética" produziu, num prazo assustadoramente breve, não foi a regeneração moral de um país, mas uma revolução psicológica que o envolveu numa luta equivocada e tragicômica, da qual a autodestruição do Congresso Nacional, desmoralizando-se mais e mais a cada novo esforço impotente para moralizar-se, foi a manifestação mais evidente. O que poucos perceberam é que a exigência ética da campanha fora formulada em termos propositadamente utópicos, autocontraditórios, estéreis, de modo a desgastar a classe política numa sucessão de rituais autopunitivos sem resultado proveitoso, até levá-la ao completo descrédito e precipitar a crise geral do Estado, onde as esquerdas, aí já plenamente identificadas como derradeira reserva moral, se apresentariam ao povo como a única esperança de salvação. A quem esteja ciente de que, no pensamento gramsciano, as mutações psicológicas profundas são o alvo prioritário de um plano de largo escopo a ser realizado, basicamente, por um grupo de intelectuais, as peças múltiplas do quebra-cabeça começam a encaixar-se, formando a figura bifronte de uma estratégia da perversão moral em nome da moralidade: de um lado, esvaziar as velhas crenças morais, rebaixando-as e transformando-as em munição política de uso imediato contra os "inimigos de classe"; de outro, mais sutilmente, e num círculo mais seleto de ouvintes, solapar as bases intelectuais dessas crenças, promovendo uma mutação do sentido mesmo da palavra "ética", para que, cortada dos laços que a ligam a quaisquer valores espirituais e a qualquer ideal de vida superior, passasse a significar apenas a adesão maquinal a certos *slogans* políticos e a hostilidade a certos grupos sociais, quando não a indivíduos em particular; para que deixasse, sobretudo, de ser uma regra para o homem governar a si mesmo, e se tornasse um pretexto edificante para cada qual projetar suas culpas sobre o vizinho, beatificando o instinto de delação e fazendo da maledicência a virtude primordial do cidadão brasileiro. Tratava-se em suma de reduzir a ética ao "politicamente correto", tornando o apoio às esquerdas uma obrigação religiosa cujo descumprimento teria o efeito desequilibrante de uma transgressão, sujeitando o pecador a terríveis padecimentos interiores, a um sentimento de exclusão da comunidade humana, que o homem médio não saberia suportar sem buscar logo, arrependido, a oportunidade de uma penitência reconciliadora; oportunidade que a "campanha do Betinho" providencialmente estendeu a todos no momento exato, com a precisão de um cronograma divino. Como esta campanha, por seu lado, tinha como finalidade última — nas palavras de seu próprio fundador — implantar no país a socialização dos meios de produção, eis como, pela prática da caridade, a ovelha desgarrada podia ser reconduzida ao aprisco da ortodoxia socialista pelas mãos de um novo Bom Pastor. A campanha da "Cidadania contra a Miséria" exerceu assim a função de "mão direita" da nova divindade — a Mão da Misericórdia, que abençoa e redime, ao lado da Mão da Justiça, ou do Rigor, que castiga, representada pelos inquisidores, xiítas e *enragés* de toda sorte. É claro que as duas mãos operavam em concordância: a Misericórdia era a retaguarda, o lastro de crédito que garantia a boa-fé dos acusadores e conferia legitimidade moral a toda sorte de

calúnias. As campanhas gêmeas da "Ética na Política" e da "Ação pela Cidadania" perfizeram harmoniosamente as duas faces de uma nova pedagogia religiosa: a primeira ensinou o cidadão a julgar para não ser julgado, a segunda a escrever torto por linhas retas. Cercado pelos dois lados, o pecador não teve como resistir ao apelo da salvação. Betinho ficou, assim, elevado à condição papal. Mantendo-se aparentemente acima do jogo político, conservava o poder de abençoar e excomungar, de erguer qualquer personagem à beatitude da fama ou precipitá-lo nas trevas da abominação.[254] E como é sensato que a autoridade espiritual se incumba de arbitrar em última instância os conflitos mundanos, Betinho tornou-se enfim, por um momento ao menos, o fiel da balança política nacional, a ninguém ocorrendo lembrar, naquela altura, que o juiz fora nomeado por uma das partes em litígio.[255]

O resultado esteve muito próximo de ser atingido: uma vez identificados o ideal de moralidade pública e a retórica da esquerda, quem quer que a esta se opusesse ou simplesmente se mantivesse alheio aos seus encantos não tinha como escapar de um sentimento constrangedor de haver-se tornado um malvado, um pecador, um defensor implícito ou explícito da imoralidade, ou ao menos de correr o grave risco de ser tomado como tal; e o novo senso do pecado, precipitando alguns num debilitante ritual purgativo e outros num esforço inglório de dar boa impressão, terminou por paralisar a todos, deixando livre para as esquerdas a estrada real que levaria da hegemonia (domínio psicológico sobre a multidão) ao poder (controle do aparelho de Estado). Daí a convergência da campanha e do ciclo, aquela dirigida às massas, este a um círculo mais seleto de prováveis formadores-de-opinião: combate político e combate cultural formam, em Gramsci, uma unidade indissolúvel.[256]

Nesse quadro, o expediente de precipitar a classe política numa crise de auto-inculpação surgiu como uma contribuição habermasiana que o talento brasileiro do improviso enxertou na estratégia de Gramsci. Jurgen Habermas, com efeito, ensina às esquerdas o preceito da "reivindicação impossível", a luta pela promulgação de direitos e normas propositadamente idealísticos e impraticáveis; reivindicação que, não atendida pelo Estado, gera uma onda de indignação moral; e, atendida, precipita uma crise de legitimidade onde o Estado é acusado de não cumprir suas próprias leis; de modo que, faça o que fizer, a autoridade se entrega inerme aos golpes de seus inimigos.[257] Aplicada sobre um povo que há séculos cultiva a ambigüidade moral, vivendo de acomodações que sedimentam no fundo de cada alma um denso resíduo de culpas mal conscientizadas, a tática da inculpação não poderia deixar de dar os resultados mais rápidos e promissores: onde todos têm algo a esconder, todos têm pressa em subir à tribuna dos acusadores para não cair no banco dos réus. A cumplicidade universal reverteu, de repente, em universal bisbilhotice, e a ânsia de delatar tornou-se não apenas um emblema da virtude, mas um escudo contra a indiscrição alheia, uma bóia para flutuar incólume sobre um mar de delações. Foi assim que, por puro medo, mesmo os que se opunham interiormente à política de esquerda se viram obrigados a colaborar com ela, com ou sem plena consciência do resultado a que isto poderia levar. Nunca, em toda a História do Brasil, a esquerda enxergou tão lucidamente o tabuleiro político e dirigiu com tamanha habilidade o movimento do conjunto, onde as peças isoladas nem mesmo suspeitavam que seus gestos, que tomavam por pessoais e espontâneos, tinham sido calculados de fora para encaixar-se na harmonia de uma orquestração geral. Apesar da posterior mudança inesperada no rumo dos acontecimentos,[258] essa fase da vida nacional ficará marcada para sempre como um momento em que a esquerda acreditou estar muito perto de possuir a hegemonia e conquistar o poder, fazendo nisto um investimento intelectual tão gigantesco, que, se não chegou à vitória, ao menos soube provar a si mesma que a merecia. De fato, a

esquerda brasileira, ao dominar a técnica do maquiavelismo gramsciano que lhe inspirou as campanhas pela "Ética" e pela "Cidadania", não somente ascendeu à condição quase sacerdotal de condutora moral da nação, como também alcançou aquele padrão de eficiência fria e cínica que ela tanto invejava na direita local e nas esquerdas de outros países, redimindo-se enfim de uma história marcada pela ingenuidade, pelo utopismo, pela completa falta de senso prático, que fizeram dela, tantas vezes, o objeto de chacota de russos e chineses.[259] Se este amadurecimento lhe custou a perda da sensibilidade moral e a completa prostituição do senso ético à ambição de poder, é simplesmente porque é uma esquerda neurótica, e os jovens neuróticos não sabem conquistar a maturidade senão pelo endurecimento da alma.[260] Apenas, aconteceu que esse endurecimento se refletiu nas almas e nas vozes, dando aos candidatos da esquerda uma aparência de bonecos alucinados, diante da qual o eleitor, desconfiado, julgou mais prudente votar em Fernando Henrique. Na esquerda, ninguém contava com este resultado, mas desde quando a esquerda tem algum talento profético? A casta sacerdotal de esquerda criou os pressupostos ideológicos e psicológicos em que se assentou a vitória da direita.

Colocado no seu devido lugar dentro desse panorama, o ciclo de "Ética" assumia um sentido claríssimo, e, vista como expressão deste sentido, a conferência de Pessanha, com toda a sua brutal falsificação da realidade, deixava de ser um sintoma de demência ou de maldade pessoal de seu autor para se revelar como um ato político perfeitamente coerente com a cosmovisão das esquerdas, com os valores que a sustentavam e com os objetivos da estratégia que ela determinava. O tema mesmo da conferência, aparentemente tão distante da atualidade local, encontrava aí sua razão de ser. Numa operação destinada a perverter o senso ético da população para rebaixá-lo a instrumento a serviço de fins políticos imediatos, nenhum artifício poderia ser mais útil e eficaz, malgrado sua antigüidade, do que a pedagogia ética de Epicuro, que, praticada a sério, desenvolverá no homem a acuidade moral de um tatu-bola. Foi realmente um achado.

Mas, por outro lado, o discurso "ético" tem, independentemente das intenções maquiavélicas por trás do palanque, uma força própria: ele pode contaminar quem pretenda simplesmente usá-lo; ele pode persuadir o orador mesmo, levando-o a colaborar com o Estado que pretendia destruir. Ora, a ideologia democrático-iluminista subentendida no conceito de "ética na política" é uma corrente bem mais forte, no presente estágio da História mundial, do que o resíduo de crenças marxistas que, para alguns dos próceres da campanha, continha a secreta e verdadeira intenção dos seus esforços. Pretendendo servir-se dela, a esquerda acabou por servi-la: o ator foi engolido pelas falas do personagem, assim como a família do louco, na peça de Pirandello, representando hipocritamente o papel da corte de Henrique IV para enganar o protagonista, acaba por se comportar, em tudo e por tudo, exatamente como a corte de Henrique IV. Numa outra história de Pirandello, *O Falecido Matias Pascal*, o personagem acaba por descobrir que sua pessoa real tem menos substancialidade do que sua "sombra" social: um endereço, um estado civil, um número na carteira de identidade. A farsa pirandelliana da "Ética" terminou assim por restaurar, em proveito da direita, um pouco da ética que a esquerda pretendera usar como instrumento para sua "longa viagem para dentro do aparelho de Estado"; e agora, reduzida a espectadora desde fora do aparelho de Estado, a esquerda tem de renegar o fruto dos seus esforços, ou então de aplaudi-lo, fingindo satisfação, e declarar que era exatamente esse o resultado que pretendia. A farsa dentro da farsa devolve-nos à realidade: o Estado democrático à americana é o grande beneficiário da estratégia socialista.

É que o auto-engano estratégico já estava anunciado, de antemão, pelo auto-engano na esfera da

ideologia. Vale a pena recapitular o caso.

A influência dominante sobre a *intelligentzia* brasileira nas últimas décadas foi, sem qualquer possibilidade de dúvida, o marxismo. Pode-se talvez dizer o mesmo da *intelligentzia* mundial, mas, na Europa e nos EUA, é certo que houve, ao lado da corrente marxista, poderosas correntes liberais, católicas e conservadoras; poderosas não somente pelo número, mas pela qualidade de seus representantes, bem como pela intensidade da sua ação pública. Os nomes de Friedrich Hayek, Benedetto Croce, Raymond Aron, Ortega y Gasset, Daniel Bell, Arthur Koestler, marcaram a história do pensamento político, pelo lado liberal, tanto quanto os de Sartre e Althusser do outro lado. O conservadorismo falou com rara eloquência pela boca de Saint-Exupéry, Georges Bernanos, T. S. Eliot, como hoje pela de Alain de Benoist e Roger Scruton. Nada de semelhante se observa no Brasil, onde, depois de João Camilo de Oliveira Torres e José Guilherme Merquior, a voz da direita não se fez ouvir senão através de Plínio Correia de Oliveira, demasiado comprometido com um movimento paramilitar para que suas idéias possam contar num debate pacífico, e de Gustavo Corção, demasiado rígido — apesar do talento fulgurante — para poder desempenhar num diálogo algo mais que o papel de censor. Houve, depois, Roberto Campos, mas sua argumentação, brilhante como poucas, restringe-se aos temas econômico-administrativos, sem poder ter um alcance cultural mais abrangente, à altura dos méritos do ex-ministro do Planejamento. Análogos méritos e análoga modéstia do leque de assuntos observam-se em Aristóteles Drummond e Donald Stewart Jr.. Resta, isolado como um monumento em meio ao planalto de Brasília, José Oswaldo de Meira Penna — o único polemista que, à luz dos pressupostos liberais, empreende uma crítica cultural de mais vasta escala e, para as esquerdas, atemorizante.[261] Mas, em face desses poucos nomes, estende-se como um oceano a horda dominante dos marxistas, marxianos, neomarxistas, socialistas, progressistas, nacionalistas de esquerda etc. etc.

Sobre essa massa barulhenta e autoconfiante, a queda do Muro de Berlim teve um efeito dos mais singulares: fez com que ela recuasse no tempo, e, já não conseguindo ostentar por divisa esquerdista o nome do marxismo, redescobrisse, como substitutivo de seu ideal revolucionário perdido, o esquerdismo do século XVIII: o iluminismo. Acomodação tipicamente brasileira: um modo de deixar de ser marxista continuando marxista. Pois Marx já deixara preparado, para essa gente, o ardil da operação *retrô*: se o Brasil não podia tornar-se socialista, era simplesmente porque *Historia non facit saltum*, e antes da Revolução Russa tínhamos de realizar... a Revolução Francesa. A redescoberta desse ardil foi o alívio após o minuto de terror — aquele terror que invade uma tropa de meninos ao anteverem a depressão que se seguirá ao término de uma brincadeira sangrenta (como em *Lord of the Flies* de William Golding). Não sabendo viver sem um ideal revolucionário, não concebendo outro sentido da vida senão o sentido da História, a tropa esquerdista, desprovida de uma regra de jogo, tinha chegado a ver abrir-se diante dela o abismo sem fundo de um desespero beckettiano. Mas, tão logo as trombetas anunciaram a ressurreição de Diderot e Voltaire, Condorcet e D'Alembert — logo acompanhados de La Mettrie, Sade e demais libertinos célebres —, num instante o balão murcho do esquerdismo nacional viu-se inchado de novo, trocando de retórica como quem troca de cuecas: em vez de guerrear o capitalismo, o caso agora era lutar contra a oligarquia agrária, a moral católica etc.

Isto não era, afinal, tão diferente da velha estratégia do Partido Comunista, que propunha a aliança da esquerda com a "burguesia nacional" contra os "senhores feudais" do Nordeste, supostamente aliados ao imperialismo americano para a expoliação de seus servos-da-gleba.[262] Assim, tal

como o adepto da *New Age*, que encontrando dificuldades nesta vida decide fazer uma regressão hipnótica para ir resolver os problemas de uma encarnação anterior, a esquerda recuou em busca de uma Bastilha que fosse mais fácil de derrubar do que o capitalismo moderno. A rapidez com que se fez a adaptação bem mostra a leviandade, a fatuidade da *intelligentzia* nacional.

Ora, o único lugar do mundo onde os ideais iluministas foram realizados na máxima extensão possível das faculdades humanas foram os Estados Unidos. A Revolução Francesa, um morticínio inútil, foi seguida por quase um século de vaivéns e a França só se estabilizou como república democrática por volta de 1870, quando os EUA já haviam se tornado uma grande potência. As duas guerras mundiais do século XX tiveram como único resultado duradouro a destruição final das potências coloniais européias e a ascensão dos EUA à condição de Império mundial: o nazifascismo e a URSS não foram, dentro do curso maior da História, senão momentos dialeticamente absorvidos na linha perfeitamente nítida de desenvolvimento que leva da Revolução maçônica à mundialização do Estado leigo e à americanização do mundo. A legitimação dos EUA como polícia do mundo (*globalcop*) — inclusive aos olhos de uma parte considerável do mundo islâmico supostamente hostil —, por ocasião da Guerra do Golfo, representou o ponto culminante, até agora pelo menos, de uma ascensão irresistível do Império mundial: ao aceitarmos a filosofia política americana, colocamo-nos voluntariamente sob o governo de quem a promove, tal como, entre os povos antigos, copiar a *Lex romana* e submeter-se ao governo romano eram uma só e mesma coisa.[263]

O que impediu a intelectualidade mundial de enxergar uma coisa tão óbvia foram dois fatores: de um lado, a crença generalizada na teoria Hobson-Lênin, que tornava invisível a independência do imperialismo político, cultural e psicológico em relação a supostas motivações econômicas; de outro, a crença residual na vitalidade da idéia de “nação”: acreditava-se que o impulso de independência nacional poderia resistir à expansão do imperialismo, quando na verdade a própria emergência do conceito de nação foi apenas um dos momentos dialéticos que levaram, como vimos parágrafos atrás, ao nascimento do Império mundial. O Império, aliás, não suprime as nações, já que, por definição, se constitui de reinos independentes, diferentes entre si, que ele apenas subordina e coordena em vista de fins globais que cada reino não precisa enxergar senão parcialmente. A luta anticolonialista do Terceiro Mundo não pode prejudicar em nada o Império emergente, cujo poder se assenta em bases totalmente diferentes das dos antigos impérios coloniais. Só pode ajudá-lo, na medida em que leva as novas nações a adotarem, junto com subterfúgios verbais socialistas, as instituições e muito da ideologia do Estado democrático americano. Ao adotar a estratégia de fomentar as revoluções nacionalistas do Terceiro Mundo, o comunismo internacional aprisionou-se a si mesmo na armadilha da Revolução Americana.

Do ponto de vista estritamente jurídico e político, a mundialização do Império é mesmo um benefício para as nações menores, antes submetidas ao arbítrio de potências secundárias, como os velhos impérios europeus ou a URSS; o Império mundial garante-lhes um tribunal universal ante o qual podem, em pé de igualdade, lutar pelos seus direitos com muito menos desgaste do que em sangrentas guerras de libertação. Segundo demonstrou Bertrand de Jouvenel, a expansão dos direitos dos pequenos se faz sempre às custas das hierarquias intermediárias e da formidável concentração do poder nas mãos de poucos. O diagnóstico de Jouvenel é a versão política daquilo que a *racionalização* weberiana é no campo sociológico.

Do ponto de vista econômico, o advento do Império mundial é também vantajoso, segundo parece. Os argumentos de Roberto Campos, Paulo Francis, J. O. de Meira Penna, Donald Stewart Jr. e outros polemistas neoliberais (e afins) em favor da internacionalização da economia, até onde posso compreendê-los, são muito sólidos e a esquerda não lhes tem oposto senão rosnados e imprecações, onde não há nada a compreender.

Mas a política, o direito e a economia, destacados do fundo vivo da trama social, são apenas abstrações, no sentido pejorativo do termo. E, quando examinado do ponto de vista de suas conseqüências psicológicas, culturais e espirituais, a ascensão do Império mundial é, como vimos ao longo dos últimos capítulos deste livro, uma ameaça tenebrosa. A derrota do comunismo, é claro, deve ser celebrada por todos os homens de mente sã, e, se a expansão do Império foi o preço que pagamos pelo fim do pesadelo soviético, tudo bem: pagamos sem bufar. Mas, de outro lado, o antagonismo conceptual das formas políticas denominadas "neoliberalismo" e "socialismo" ou "socialdemocracia" tende a obscurecer o fato de que aquilo que se propõe como perspectiva de futuro a um mundo pós-socialista não é o neoliberalismo "em si", como mera estrutura abstrata de um Estado possível, e sim o neoliberalismo *encarnado na forma concreta do Império*, e aliás fortemente tingido de elementos socialdemocráticos. O destino do mundo não se decide hoje num conflito entre formas de regimes possíveis, mas sim, por trás desse conflito aparente, na contradição interna do Estado imperial, que parece só poder crescer à custa da destruição do legado espiritual de onde ele extrai sua única legitimação moral possível. É neste e só neste sentido que se pode ver alguma utilidade na expressão de Daniel Bell sobre o "fim da ideologia": no novo quadro mundial, já não se trata de um conflito *entre* ideologias – por mais que um hábito de dois séculos induza muitos intelectuais a continuarem encarando as coisas por esse prisma –, mas sim de um confronto entre os elementos espirituais e os elementos ideológicos no seio do Estado imperial, conflito que por força da expansão desse Estado se alastra para o mundo todo. Alastra-se até o ponto de contaminar até mesmo aquelas forças que, nominalmente, são ou se imaginam as mais antagônicas ao Império: pois no coração do mundo islâmico o que se vê hoje é que a resistência à expansão imperial acaba por endurecer e desespiritualizar a tradição mussulmana, fossilizando-a no simplismo belicoso e grosseiro do chamado *fundamentalismo*,[264] isto é, reduzindo a religião a um receituário ideológico como qualquer outro, fazendo com que cada novo *jihad* só sirva para desvitalizar e reduzir a uma horrenda caricatura a tradição que imagina defender. Se, de um lado do mundo, o Estado imperial leigo usurpou o manto de Cristo, do outro lado o sionismo ateu usurpou a autoridade de Moisés e a ideologia fundamentalista usurpou a mensagem corânica trazida por Mohammed. O que está em jogo no mundo não é portanto um mero conflito *entre* ideologias, mas sim a possibilidade de sobrevivência espiritual da humanidade num mundo onde todas as opções ideológicas díspares e antagônicas se uniram num pacto entre inimigos para varrer da face da Terra o legado das antigas religiões – pelo menos das três grandes religiões do grupo abrahâmico –, de cujo crédito essas ideologias se alimentam parasitariamente. A total laicização do Estado imperial trouxe consigo a laicização de todos os conflitos, o rebaixamento de todas as religiões e de todos os valores civilizacionais, a degradação de todos os motivos pelos quais os homens vivem e morrem. Quem enxerga, hoje, que um século de conflito entre socialismo e capitalismo terminou pela ascensão do Império mundial onde elementos socialistas e capitalistas foram absorvidos e superados na ideologia do Estado leigo, compreende que o fim do dualismo ideológico, sendo uma realidade, não tem efetivamente o sentido que lhe deu Daniel Bell, mas sim o da entronização de uma espécie de super-

ideologia – a “metade desvitalizada” do corpo cristão – que não encontra concorrentes hoje no mundo senão outras duas antigas religiões igualmente desespiritualizadas e rebaixadas à condição de ideologias.

Os intelectuais, é claro, em geral não enxergam as coisas nessa escala, mas insistem em espremer tudo no estreito quadro de referências a que se habituaram em um século de guerra ideológica. Não vêem, assim, outras opções senão restaurar artificialmente os velhos conflitos ideológicos, numa espécie de fúria regressiva que se obstina em não reconhecer a passagem do tempo, ou então festejar sob o enganoso nome de “fim das ideologias” a vitória de uma delas, sem perceber que, ao derrotar seu inimigo soviético, o Império ascende à condição de único portador do cetro supremo de laicizador do mundo, despindo-se de todos os escrúpulos religiosos que a luta contra o comunismo o obrigava a conservar. O fato é que, sepultado o comunismo, os Estados Unidos voltam a ser a sede central da Revolução mundial, tal como no século XVIII foram seu berço. E o herdeiro nominal da tradição cristã assume sua identidade pós-cristã, ou anticristã, precisamente no momento em que as outras duas grandes religiões vizinhas se encontram também desvitalizadas, laicizadas e cortadas de suas fontes espirituais. Pela primeira vez na história do mundo a humanidade vive o perigo de uma ruptura completa com o Espírito, de uma total imersão no “historicismo absoluto”, de um total fechamento da porta dos céus.

Em face desse perigo, é preciso que, no novo quadro mundial, cada homem empenhado na defesa do Espírito, reconhecendo a mundialização do Império como um *fato*, e mesmo parcialmente como um *bem* – no sentido de que afinal a democracia preserva algumas liberdades nominais que em si são preciosas para a subsistência do ser humano pensante –, mantenha afiado o sentido crítico e saiba exigir do Império aquilo que se deve exigir de *toda* organização social e política: que sirva ao sentido da vida, em vez de usurpá-lo numa nova idolatria. Isto significa, rigorosamente, abster-se de qualquer tomada de posição *ideológica* (seja no sentido de uma restauração saudosista do dualismo, seja no da celebração do novo quadro uni-ideológico), e oferecer sistemática resistência à noção mesma – inerente a todas as ideologias – de que algum regime político, bom ou ruim, deva ter sobre as almas humanas uma autoridade espiritual comparável à de uma tradição religiosa. Para mim, pessoalmente, não faz tanta diferença, *sob esse aspecto*, que a organização da sociedade seja socialdemocrática, neoliberal, que seja mesmo fascista ou comunista: havendo liberdade, desfrutarei dela com prazer e, na tirania, ficarei grato pela oportunidade de ser útil de algum modo na luta contra o tirano. As duas hipóteses só diferem do ponto de vista do conforto físico: para a realização do sentido da vida, uma vale tanto quanto a outra, e na verdade os regimes piores fazem às vezes brotar as melhores qualidades humanas, prontas a dissolver-se tão logo restauradas a ordem e a liberdade (a esquerda nacional sob a ditadura deu-nos a melhor prova disto). O reino do Espírito, que pretendo habitar, não é deste mundo, e ele é *a única coisa necessária*, a única que faz com que a vida seja digna de ser vivida. Todo ideal social, econômico, jurídico ou político, por mais estapafúrdio que seja, é digno de ser defendido por quem creia nele, desde que não caia no *propter vitam vivendi perdere causas*. Nenhum regime, nenhum Estado, tem o direito de agir como intérprete soberano da verdade, subjugando as consciências individuais, pois é nestas, e não nele, que vive e esplende o dom da inteligência. E as consciências individuais não têm nem terão jamais outra fonte onde buscar inspiração e força senão o legado das grandes tradições espirituais. São elas também a fonte onde busca sua legitimação toda ideologia, todo regime político: elas julgam todas as ideologias, e por nenhuma são julgadas.

***

Os neoliberais têm toda a razão em apontar os Estados Unidos como um exemplo de que a democracia capitalista é – para dizer o mínimo – o menos inviável dos sistemas políticos. Mas os méritos do sistema norte-americano não são devidos à idéia democrática enquanto tal, nem muito menos ao capitalismo como tal, mas ao fato de que uma e outro, para absorver e neutralizar hegelianamente o cristianismo na nova sociedade que geraram, tiveram de cristianizar-se ao menos em parte. Os valores cristãos, profundamente arraigados na mentalidade popular, serviram constantemente de balizas que limitavam e disciplinavam os movimentos do Estado e do mercado, dando um sentido ético e até espiritual ao que por si não tem nenhum; e, como o discurso político era fatalmente interpretado e julgado em função desses valores, mesmo o político que não acreditasse neles, mesmo o maçom de estrita observância, tinha de proceder exteriormente como cristão. Com extrema freqüência acabava por vigorar na prática o princípio católico – "age *como se* tivesses fé e a fé te será dada" –, e o cristianismo de mera pose acabava por dar aos atos políticos um sentido e um efeito cristãos de pleno direito. O exemplo mais característico é Abraham Lincoln. Esse homem destituído de qualquer crença íntima num Deus pessoal, esse devoto do Estado norte-americano que a seus olhos era a incorporação viva do fatalismo histórico conduzido pela Providência anônima de um deus iluminista, era no entanto assíduo leitor da Bíblia. Mas ao mesmo tempo esse *self made man* que incentivava a difusão da lenda de sua falta de instrução era um erudito às antigas, um conhecedor profundo da retórica de Cícero, Quintiliano, Hamilton e Burke. Ele lia a Bíblia como retórico, em busca de material e inspiração – e não apenas recheava seus discursos de citações bíblicas, mas imitava das falas dos pregadores religiosos muito do *pathos* característico que distingue a sua oratória e faz dela uma das mais poderosas da língua inglesa. O resultado foi que o povo, passando por cima das intenções subjetivas do indivíduo Abraham Lincoln, deu às suas palavras e atos um sentido cristão, e Lincoln, ao mesmo tempo que realizava sua meta suprema de preservar a unidade do Estado providencial, acabou por entrar para a História como o libertador dos escravos, cujo destino lhe interessava tão pouco quanto a salvação da própria alma, e como um exemplo de político inspirado em ideais cristãos: o sacerdote de César tornou-se um apóstolo de Cristo[265] – mais um resultado impremeditado, confirmando a definição weberiana da História.

Exemplos similares poderiam multiplicar-se indefinidamente: a hipocrisia que se reveste do manto de Cristo cristianiza-se de algum modo. Aí é que se vê a sabedoria do conselho de S. João Crisóstomo, de que mais importa confessar Cristo com a boca do que com o coração: porque a boca está sob o nosso comando, e as profundezas do nosso coração só Deus conhece. Deus é menos exigente com o homem do que o dogma do sincerismo moderno – espécie de hipocrisia às avessas, que cobra das almas uma pureza utópica só para poder mais facilmente precipitá-las no abismo da auto-acusação exibicionista.[266]

Ao mesmo tempo, é notório que o credo americano – democracia, lei e ordem, voto, liberdade de imprensa etc. – só aos poucos e graças a esforços prodigiosos de gerações de propagandistas se disseminou entre populações que, muito antes, já traziam o cristianismo no sangue, pois descendiam do primeiro povo cristão da Europa. Era, assim, fatal que as idéias democráticas recebessem espontaneamente uma interpretação cristã, o que terminou por fazer dos Estados Unidos essa contradição viva: um Estado leigo maçônico, onde uma elite de céticos e inimigos da fé governa a maior população cristã do mundo.

Daí também dois fatos da maior importância. Primeiro, que à medida que o Estado se desmascara e manifesta aos olhos da sociedade o intuito laicizante que o move desde dentro, as forças cristãs, sentindo-se expulsas da terra que lhes fora prometida, tendem a refugiar-se num fundamentalismo rancoroso, hostil a todo progresso que não obstante as beneficia materialmente. O conflito interno da consciência protestante que inspira o capitalismo e depois reage com violência às inevitáveis conseqüências político-sociais do progresso capitalista é um *Leitmotiv* da história americana. Segundo fato: à medida que, seguindo a linha fatal dessas conseqüências, a sociedade se descristianiza, patenteiam-se também as contradições do sistema político, o lado irracional de uma democracia que ao mesmo tempo expande ilimitadamente os direitos dos cidadãos e os submete à vigilância opressiva da burocracia jurídica onipresente e os manipula por mil e um artifícios de controle social científico; contradições que a cultura cristã atenuava, amortecendo-lhes o impacto contra o fundo acolchoado de uma coerência ética que dava um sentido de unidade e universalidade às correntes diversas – as quais, largadas a si mesmas, assumem logo as figuras inconciliáveis e eternamente hostis de Leviatã e Beemot.

Muito antes dos modernos estudos sobre "religião civil", Friedrich Karl von Savigny já havia percebido que todas as legislações do mundo moderno eram expressões de valores cristãos, subentendendo que esse fundo cristão lhe dava uma unidade, um sentido e uma proteção sem os quais não poderiam sobreviver por muito tempo sem decaírem ao estado de "ficções jurídicas". O Estado democrático só consegue revestir-se de uma aura de prestígio religioso na medida em que cede – e cede muito – à influência da religião; e, tão logo se livra da religião, perde autoridade e legitimidade; ele repete nisto o ciclo eterno da casta governante que, gerada por uma casta sacerdotal, se rebela em seguida contra o seu criador, para enfim se precipitar num abismo de erros e loucuras.

No caso norte-americano, as coisas parecem equacionar-se de maneira um tanto diferente, na medida em que a casta sacerdotal não é cristã, e sim maçônica. Mas – e este é o pivô do drama – a Maçonaria só exerce *uma parte* das atribuições de uma casta sacerdotal: ela é o *esoterismo*, o rito interior, secreto ou discreto, que molda a mentalidade da elite intelectual e governante, ao passo que, no reino exterior ou *exotérico*, a alma do povo continua a ser formada, hoje como sempre, pela influência do clero cristão – católico ou protestante. Daí entendemos que a ascensão do governo maçônico se prevalece do prestígio cristão anexado *de fora* aos valores e princípios da democracia, mas não é capaz de dar a esses valores e princípios, desde que privados da seiva cristã que os alimenta, uma força de subsistência autônoma: a vitória da elite maçônica traz em si os germes de sua própria destruição, na medida em que, quanto mais se laiciza a sociedade, menos coerência, menos credibilidade e menos funcionalidade têm os valores democráticos em nome dos quais essa elite chegou ao poder e governa. O menos inviável dos regimes terminará por inviabilizar-se quando terminar de corroer, em nome da democracia, os princípios religiosos a que a idéia democrática deve toda a sua substância.

Anexado de fora, disse eu. Estas palavras expressam minha convicção de que é puramente ideológica, para não dizer fantasista, a concepção da sociedade como um bloco mais ou menos homogêneo de economia, ideologia, política, cultura e "senso comum", onde os únicos antagonismos reais que existem são os conflitos de classe.[267] Ao contrário: religião e economia, por exemplo, são forças autônomas, como o prova o fato de que as religiões podem subsistir por milênios, fundamentalmente inalteradas em seus dogmas a despeito de todas as mudanças econômicas, isto para

nada dizer da possibilidade de transplantar uma religião de um país a outro, mesmo separados por séculos de desenvolvimento econômico desigual e por abismos de diferenças culturais e psicológicas. O perfil de uma determinada sociedade, tomada num momento qualquer do seu desenvolvimento histórico, só constitui um bloco para fins de hipótese metodológica, mas os elementos religiosos, ideológicos, etnológicos etc. que a formam podem ser heterogêneos por sua origem e continuar heterogêneos e conflitantes – de seu conflito resultando, precisamente, a dinâmica que marcará a história dessa sociedade. Repito o que disse lá atrás: a síntese dialética só existe no reino das idéias; na escala dos fatos históricos, muitas das grandes mudanças não advêm de nenhuma síntese de elementos anteriores, mas precisamente da impossibilidade de sintetizá-los na prática, malgrado todos os esforços humanos. O impulso para a síntese – que é uma das fontes do empenho civilizatório em geral – é uma exigência constitutiva, interna, da mente humana, da mente *do indivíduo* humano, e não uma lei histórica. Na história, o que se vê é o entrechoque entre esse impulso e as tremendas forças de divisão e decomposição – a começar pelo fato mesmo da morte – que se opõem permanentemente ao esforço unificador humano e, no seio mesmo da mais organizada das sociedades, fazem brotar de novo e de novo os conflitos mais bárbaros e as contradições mais insolúveis, remetendo a unidade à esfera que lhe é própria: a esfera do ideal e do extramundano – a que não correspondem, no plano político-ideológico, senão essas caricaturas de paraíso que recebem o nome de *utopias*.

A heterogeneidade essencial das forças que compunham o ideal americano – maçonismo e cristianismo – pôde ser ocultada por um tempo, precisamente pela mesma razão que permitiu a Abraham Lincoln passar em público por grande líder cristão: pela razão de que seus intuitos (em si mesmo nem cristãos nem anticristãos, mas, digamos assim, extracristãos) foram aceitos na medida em que o povo os interpretava como cristãos e acabava por cristianizá-los. Na medida em que o ideal maçônico do Estado leigo democrático se realiza, ele se assume como independente do cristianismo e, na mesma proporção, põe à mostra suas próprias fraquezas e contradições. Ele prega, por exemplo, que devemos respeitar a vida humana como um bem sagrado, ao mesmo tempo que ensina nas escolas que ela não é senão o resultado fortuito de uma combinação de átomos; que as diferentes culturas devem ser preservadas em sua pureza, contanto que consintam em perder toda importância vital e em tornar-se adornos turísticos para embelezar a cultura maçônico-democrática; que o homem tem o direito de cultuar Deus à maneira de sua religião, contanto que coloque acima desse Deus as leis e instituições do Estado leigo; que a liberdade sexual é um direito inalienável, contanto que os homossexuais não pratiquem sodomia e os heterossexuais não façam propostas eróticas às mulheres; e assim por diante, numa permanente estimulação contraditória que está na raiz da violência e da loucura que hoje marcam a sociedade americana *e todas as sociedades que se colocaram sob a órbita da influência ideológica da Revolução Americana*. Muitos analistas do fenômeno americano já estão se dando conta de que a democracia depende de que existam no povo certas virtudes que ela não criou nem pode criar, mas que recebeu prontas da civilização cristã e que não sobrevivem à descristianização da sociedade.[268] Por toda parte o que se vê é o completo fracasso da tentativa de superar por uma ética leiga as antigas éticas religiosas; porque a unidade da ética leiga reside na interpretação religiosa que dela se faça, ou antes, que nela se projete. Nenhuma ideologia, nenhum programa político pode ter a universalidade e a abrangência de uma religião – nem muito menos o seu poder unificante e doador de sentido. O lance de dados em que os poderes deste mundo partilham o manto de Cristo não abolirá jamais o movimento imprevisível do Espírito, que arrasta os impérios

e as nações como o vento arrasta pelas ruas desertas, na madrugada que se segue a um comício, os farrapos de papel com as caretas bisonhas dos demagogos tingidas de lodo, cuspe e respingos de cerveja.

Enquanto estivermos contaminados pelo preconceito, meio marxista, meio sociologista, de que a religião é uma *expressão* da sociedade; enquanto não percebermos que ela pode ser precisamente o contrário, uma *impressão* recebida pela sociedade desde fora ou desde cima; enquanto não compreendermos mesmo a lição de Schelling,[269] segundo a qual são os mitos e as religiões que estatuem o campo possibilitador dentro do qual se erigem as formas sociais, culturais e políticas, não compreenderemos o que se passa hoje no Império americano e no nosso próprio quintal. E enquanto não absorvermos essa lição, também não aprenderemos a de Bertrand de Jouvenel, segundo a qual a religião e somente a religião, compreendida como portadora simbólica de verdades universais e valores objetivos, pode oferecer uma resistência eficaz ao crescimento ilimitado do poder político – *mesmo e sobretudo* daquele exercido em nome de pretextos religiosos. Mesmo e sobretudo, porque a lei religiosa, não podendo ser mudada por arbítrio humano, é a instância superior onde se arbitram todos os conflitos entre facções, sejam elas religiosas ou políticas, ao passo que toda legislação política, sendo a expressão da ideologia de um grupo vencedor, é sempre um juiz parcial na hora de julgar os vencidos. Se as religiões – todas elas, ou praticamente todas – já deram provas de poder adaptar-se a todas as culturas, a todas as sociedades, a todas as constituições políticas, é porque elas existem e vigoram num plano de universalidade superior ao de todas as culturas, sociedades e constituições políticas. É porque, como disse São Paulo Apóstolo, o homem espiritual julga a todos e não é julgado senão por Deus. Na ausência da autoridade espiritual – que não se confunde de maneira alguma com as hierarquias de nenhuma burocracia eclesiástica, mas reside naqueles homens em que se manifesta de maneira patente o espírito mesmo da religião –, o poder é o único juiz. Democrático ou oligárquico, comunista ou capitalista, monárquico ou republicano, socialdemocrata ou neoliberal, ele será sempre o poder de César, com uma propensão incoercível a autodivinizar-se. E enquanto não compreendermos essas coisas continuaremos a apostar neste ou naquele sistema político, não enxergando que os méritos de *qualquer* sistema político dependem essencialmente de que ele saiba respeitar os limites que lhe são impostos pela consciência religiosa do povo, vivificada pela presença da autoridade espiritual e firmada em valores que antecedem de muito o nascimento desse sistema e o da própria sociedade que ele governa; que o antecedem, talvez, desde a eternidade.

Se hoje não podemos desistir nem do Estado democrático nem do fundo cristão sem o qual ele perde todo sentido e se transforma no neototalitarismo do “politicamente correto”, e se por outro lado a dinâmica anticristã do Estado leigo parece uma fatalidade inerente à constituição mesma do novo Império, isto mostra o que foi dito parágrafos acima, que a ruptura entre Maçonaria e Cristianismo está na raiz da tragédia contemporânea.

Também é preciso reconhecer, em contrapartida, que algumas das reações mais vigorosas à cultura anti-espiritual do novo Império brotam de dentro dos próprios Estados Unidos. Metade da população americana continua, apesar de toda a anti-espiritualidade dominante, frequentando o culto dominical, católico ou protestante, o que já basta para por em dúvida a onipotência da nova cultura.[270] É ainda nos Estados Unidos que se encontra hoje o mais poderoso núcleo de resistência ao avanço do ateísmo oficial — o que abrange desde as comunidades que se organizam contra a lei do aborto até a elite espiritual concentrada em torno de figuras como Seyyed Hossein Nasr — exilado iraniano —, Huston Smith, Victor Danner e outros, profundamente influenciada pelo pensamento de Frithjof

Schuon, homem espiritual de primeiro plano e inventor do único método válido já concebido para a comparação e aproximação das religiões.[271]

Mas é ainda verdade, não obstante, que muito da resistência espiritual norte-americana se perde em histerismos ultraconservadores e em arreganhos nacionalistas — às vezes vagamente fascistas — que não têm nenhum sentido no novo quadro a não ser mostrar que, dentro do corpo americano, ainda subsiste a contradição entre Império e nação — contradição em que o leitor não terá dificuldade de reconhecer um resíduo da ideologia dos impérios coloniais. E, finalmente, é triste verdade que muito dessa resistência se inspira no apego a exclusivismos religiosos de cunho fundamentalista, que só servem para gerar desconfiança entre os crentes das várias religiões e fomentar, pela divisão, o ateísmo oficial do Império.

Mas, se até os norte-americanos conscientes do caráter anti-espiritual do novo Império terminam por servi-lo involuntariamente, por apego a preconceitos que os cegam, quanto mais não o farão os intelectuais progressistas do Terceiro Mundo, prisioneiros de mitos que constituem, sob disfarces variados, a essência mesma do culto imperial?

Não, eles não sabem o que fazem.

Os próceres da reforma intelectual brasileira querem guiar o povo sem saber quem os guia. São cegos e ingênuos no fundo de uma casca de vaidade e presunção. No fundo de sua aparência erudita, são incultos, despreparados e bem pouco inteligentes. Fascinam a platéia, mas nem imaginam quem fala por sua boca. Também não sabem para onde levam quem os ouve: e assim arrastam o público para o Jardim das Delícias, sem saber que se trata, na verdade, do Jardim das Aflições. E lá, novamente, "o Filho do Homem será entregue aos príncipes dos sacerdotes, e aos escribas, que o condenarão à morte. E entregá-lo-ão aos gentios para ser escarnecido, e crucificado, mas ao terceiro dia ressurgirá".[272]

---

245 V. o ensaio "Armadilha relativista" em *O Imbecil Coletivo*.

246 Os convidados estrangeiros às vezes destoam da unanimidade. Foi o caso de Nicole Loraux, no ciclo de *Ética*, e, no dos *Libertinos/Libertários*, o de Raymond Trousson. Para grande escândalo dos admiradores de Sade, o professor da Universidade Livre de Bruxelas afirmou (na conferência de 20 de junho de 1995) que o libertino é por essência um tirano, um dissimulador maquiavélico, votado à humilhação da mulher e à destruição do amor — coisa que todo mundo já sabia, menos os neolibertinos locais, que se tomam por libertários por alguma razão só compreensível à luz da lógica de Epicuro.

247 É mais ou menos a tese de Eric Voegelin, que aqui subscrevo até o ponto em que pude compreendê-la, pois a conheço só por obras menores e não li o trabalho fundamental do autor, *Order and History [Nota à 2ª. ed.:* Após ter lido *Order and History*, nada vejo de substancial a mudar nessa minha interpretação, somente a aprofundar, o que não teria cabimento fazer neste volume. Cabe apenas acrescentar que o caráter essencialmente gnóstico dos movimentos que culminam na *New Age* do século XX foi afirmado em 1994 pelo próprio Papa João Paulo II (*Cruzando o Umbral da Esperança*, cit. em Ricardo de la Cierva, *Las Puertas del Infierno. La Historia de la Iglesia jamás Contada*, Madrid, Fénix, 1995, p. 35)].

248 O estudo valiosíssimo de Nelson Lehman da Silva, *A Religião Civil do Estado Moderno (*Brasília, Thesaurus, 1985), apresenta uma visão de conjunto das obras de diversos autores que enfocam as ideologias contemporâneas como "teologias civis", no sentido de Sto. Agostinho; obras das quais a mais abrangente e sistemática é a de Eric Voegelin. Este meu livro insere-se nessa linha de preocupações, com algumas diferenças específicas que ressaltam do fundo comum: 1ª, enfoca a emergência das ciências físicas modernas como uma *conditio sine qua non* da religião civil, isto é, demonstra que o culto de Beemot acompanha necessariamente a ascensão do poder de Leviatã, da qual é o oposto complementar; dito de outro modo, que a ascensão da religião civil não é um processo unilinear, mas *marcado por uma dualidade fundamental*, que simbolizo na luta de Beemot e Leviatã; de maneira que as novas concepções do Estado refletem mudanças profundas ocorridas na concepção da natureza, as quais por sua vez expressam uma nova compreensão (ou incompreensão) da lógica e da dialética, que se observa por exemplo em Nicolau de Cusa (v. *Uma Filosofia Aristotélica da Cultura*); 2ª, associa portanto ao processo de formação da religião civil o fenômeno das "duas culturas" (C. P. Snow); 3ª, associa a formação da religião civil aos esforços para a restauração do Império, enfatizando que *não culminam na eclosão das*

ideologias totalitárias, mas na mundialização da Revolução Americana, ou seja, que aquela dentre as ideologias modernas que parece menos comprometida com o culto de César é na verdade aquela que o encarna da maneira mais completa e eficiente; 4ª, enfoca a luta entre religiões tradicionais e religião civil do ponto de vista do conflito de castas. Dando continuidade, porém, à tradição estudada por Lehman, destaca o papel que na formação da religião civil é desempenhado pelas pseudológicas, como a lógica de Epicuro, a retórica em geral, a dialética de Hegel-Marx, a falsa hermenêutica simbólica do ocultismo etc., assinalando a sua *filiação comum*; enfatiza o papel das organizações secretas nesse processo, não no sentido de sua ação política explícita (como o enfocam os porta-vozes de uma teoria conspirativa da História), mas no da contaminação passiva da sociedade; e finalmente, atualizando o enfoque, assinala a função que nesse contexto é desempenhada pela ideologia ecológica, pela *New Age* e pelas novas morais que vão entrando em vigência no quadro neoliberal.

249 V. Joseph Schumpeter, *Imperialism*, New York, Meridian Books, 1958, p. 64 ss. Uma síntese brilhante dos argumentos de Schumpeter, acrescentada de análises muito pertinentes com relação à teoria brasileira da dependência, encontra-se no livro de J. O. de Meira Penna, *A Ideologia do Século XX. Ensaios sobre o Nacional-Socialismo, o Marxismo, o Terceiromundismo e a Ideologia Brasileira*, Rio de Janeiro, Nórdica, 1994 — uma leitura indispensável a quem deseje compreender a posição do Brasil no mundo de hoje.

250 O deputado José Dirceu, acusado de ser o chefe do serviço de espionagem do PT, respondeu que ali não havia serviço de espionagem nenhum, que o partido apenas recebia informações dadas espontaneamente por militantes e simpatizantes, na qualidade de "colaboradores informais". Isto é que é fazer-se de inocente. *Todos* os serviços secretos do mundo dão preferência aos serviços de colaboradores informais sobre os de agentes profissionais. Um dos segredos da eficiência do Mossad (serviço secreto israelense) é ter uma rede de informantes ocasionais espalhados por todo o mundo (os militantes sionistas) e poder, por isto, reduzir a dois mil o número de seus agentes profissionais, incluindo pessoal interno (v. Victor Ostrovski e Claire Hoy, *As Marcas da Decepção. Memórias de um Agente do Serviço Secreto Israelense*, trad. brasileira, São Paulo, Scritta Editorial, 1992). A KGB tinha nos militantes comunistas, e não nos agentes efetivos, a sua principal força (v. Christopher Felix, *A Short Course in the Secret War*, New York, Dell Books, 1986). O deputado não pode ignorar estas coisas, pois estudou Mao Tsé-tung e sabe o que ele diz da importância dos informantes ocasionais para o sucesso de uma guerrilha. S. Exª. excele aliás nesse domínio, pois trabalhou como agente cubano por cinco anos (v. Luís Mir, *A Revolução Impossível*, São Paulo, Best Seller, 1994, p. 617). De qualquer modo, as explicações do deputado pareceram satisfatórias à imprensa, que não voltou a tocar no assunto por quase um ano. Mas será normal que os jornalistas profissionais também ignorem tudo do funcionamento dos serviços de informações? Se nos lembrarmos de que o processo de *impeachment* de Nixon — tão alegado como um exemplo para o Brasil no caso Collor — não foi provocado por uma acusação de corrupção, e sim de espionagem política, veremos que a indiferença nacional ante o caso dos "arapongas", comparada à extrema suscetibilidade contra os corruptos, é sinal de perda completa do senso das proporções na avaliação da gravidade dos delitos. Ou então é sinal de que a opinião pública já concedeu às esquerdas o privilégio de se colocarem acima de todo julgamento humano.

251 Explico-me mais extensamente sobre Gramsci no meu livro *A Nova Era e a Revolução Cultural. Fritjof Capra & Antonio Gramsci* (Campinas, VIDE Editorial, 2014, 4ª ed.), que recomendo aos que julgarem demasiado compactas e obscuras as referências que aqui faço ao tema.

252 A diferença é que naquele tempo a esquerda, ainda influenciada pela ideologia do *Front Popular* tingida de "humanismo burguês" para fins de aliança com as "forças progressistas", acreditava mesmo em princípios éticos, ao passo que em época mais recente passou a misturar a exibição pública de moralismo com a pregação do ceticismo e do relativismo (esta só para audiências seletas).

253 Apelar às denúncias moralistas nos momentos em que o discurso da luta de classes está em baixa é um dos expedientes clássicos da tática esquerdista. Já nas fases finais da Revolução Francesa, logo após o fracasso da conspiração extremista de Babeuf, "os jacobinos continuaram sua propaganda no país, mas, como sentiam que o programa babeufista estava, mais do que nunca, impopular, trocaram rapidamente de palavra-de-ordem, substituindo a *guerra contra os ricos* pela *guerra contra os 'apodrecidos'*, campanha hábil, suscetível de arrastar sob uma mesma bandeira os descontentes de todos os partidos. E ademais a mina era inesgotável, não havendo motivo para temer escassez de argumentos" (Pierre Gaxotte, *La Révolution Française*, Paris, Arthème Fayard, 1928, rééd. 1968, p. 482).

254 "Há uma preocupação crescente no Palácio do Planalto de que o Conselho Nacional de Segurança Alimentar, que acontecerá no final do mês em Brasília, acabe se transformando num grande ato da campanha de Lula... Claro que ninguém imagina que Betinho virá a público declarar apoio ao PT, mas todos acham que não há como não se estabelecer a vinculação, uma vez que a parte operacional do programa está todo nas mãos de petistas. O governo argumenta que quem opera o cotidiano da campanha é que tem influência sobre a população e seu voto. Itamar observa os movimentos calado — até porque não quer tomar nenhuma atitude pública, por achar que não seria bem interpretado dando a impressão de que é contra a campanha de combate à fome" (Dora Kramer, "Encontro da fome preocupa Itamar", *Jornal do Brasil*, 11 jul. 1994, coluna "Coisas da Política"). O próprio presidente da República tornou-se assim prisioneiro do poder de chantagem psicológica de que a campanha contra a fome investiu o sr. Betinho. Eis aí realizada uma das metas básicas da campanha. Quem entende que Betinho nunca teve outra preocupação na vida senão de ordem política percebe que com a campanha contra a fome sua maior contribuição foi completar um giro de cento e oitenta graus na estratégia das esquerdas, impelindo-a no sentido

da “revolução cultural” gramsciana — na qual é um dos objetivos prioritários a desapropriação da autoridade moral da religião e sua transferência ao menos aparente à liderança esquerdista. As pessoas hoje temem desagradar Betinho como outrora temiam cair em desgraça ante o clero. Toda essa mudança foi operada em prazo anormalmente curto, como numa prestidigitação. Durante algum tempo, o poder de excomunhão e beatificação foi exercido por Betinho de maneira implícita e discreta. Secundado pela imprensa, foi-se tornando no entanto cada vez mais ostensivo, a ponto de abdicar de todo senso das proporções. Um sinal é a reportagem de *Veja* sobre o pastor protestante Caio Fábio, que, abençoado por Betinho por suas ligações com a esquerda, mereceu ser rotulado, na capa, como “O Bom Pastor”, para contrastá-lo, num esquematismo aterrador e insano, com o “Mau Pastor”: o bispo Edir Macedo. Mau por quê? Pelo pecado de ter sido absolvido nos processos que adversários lhe moveram? Por suas convicções políticas e sua amizade com o pensador direitista Jorge Boaventura? Por recolher contribuições de seus fiéis em vez de pedir dinheiro ao governo? Porque os ritos espetaculosos de sua igreja — tradicionais no protestantismo desde pelo menos John Wesley, e não muito diversos dos *shows* de pregadores católicos na Idade Média — ofendem a delicada sensibilidade estética de seus críticos? Ou, enfim, porque suas campanhas beneficentes, sem o mínimo apoio oficial, vêm arriscando desbancar o improvisado monopólio esquerdista da caridade? Não havendo nenhuma prova judicialmente válida contra o bispo Macedo, aplaudi-lo ou abominá-lo é questão de gosto apenas. Para mim, o estilo dele é tão repugnante quanto para os redatores de *Veja*; mas conheço a distinção entre bom-gosto e justiça. Tanto quanto eles, julgo absurdas muitas das interpretações que o bispo faz da Bíblia; mas não tomo minhas opiniões teológicas como artigos da lei penal.

255 A campanha, em suma, seguiu a regra geral de uma estratégia esquerdista clássica, assim resumida por Roger Scruton: “A assimetria moral — a expropriação pela esquerda do estoque inteiro da virtude humana — acompanha uma assimetria lógica, isto é, uma pressuposição de que o ônus da prova cabe sempre ao outro lado” (*Thinkers of the New Left*, London, Longman, 1985, p. 5). Betinho acabou sendo derrubado por um truque sujo igual ao usado contra seus adversários: julgar com malícia um ato lícito, dando-lhe ares de crime. Na verdade, a moral cristã, da qual Betinho se reclama, nada tem a opor a que um homem receba dinheiro dos maus para dar aos necessitados, o que é até um duplo bem: ajuda o pobre que precisa do dinheiro e ajuda o mau que se redime parcialmente ao contribuir para o bem alheio. Que cristão sincero, podendo salvar um náufrago, rejeitaria uma corda roubada que alguém lhe estendesse para ajudá-lo no salvamento? Se Betinho fosse um homem espiritual de verdade, teria defendido a lisura de seu ato em termos veementes, humilhando os acusadores maliciosos. Com seu ridículo *mea culpa* político ante a imprensa, mostrou que é apenas mais um intelectual brasileiro, hipersensível às aparências e inconsciente das motivações profundas de seus próprios atos, mesmo quando bons. Inocente da acusação, tornou-se culpado de inconsistência moral.

256 Nem a estratégia nem a tática são totalmente novas. No século XVI, Richard Hooker já descreveu coisas bem parecidas, que viu serem levadas à prática pelos revolucionários puritanos. Eis aqui um resumo, extraído de Eric Voegelin, *A Nova Ciência da Política* (trad. José Viegas Filho, 2a. ed., Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1982, p. 102-103): “Para colocar em marcha um movimento, é preciso antes de tudo ter uma ‘causa’. O homem que a possui deverá criticar severamente — ‘onde a multidão possa ouvi-lo’ — os males sociais, e, em especial, o comportamento das altas classes. A repetição freqüente desse ato levará os ouvintes a crerem que os oradores devem ser homens de grande integridade, fervor e santidade, pois somente homens particularmente bons podem ofender-se tão profundamente com o mal. O passo seguinte consiste em concentrar o ressentimento popular sobre o governo instituído, atribuindo às suas ações ou inações todos os defeitos e a corrupção, tal como existem no mundo devido à fraqueza humana. Imputando o mal a uma instituição específica, os oradores provam a sua sapiência à multidão que, por si, jamais teria atinado com essa conexão. Após tal preparação, terá chegado o momento de recomendar uma nova forma de governo como ‘o remédio soberano para todos os males’. Isto porque as pessoas que estão possuídas de aversão e descontentamento para com as coisas presentes são suficientemente loucas para ‘imaginar que qualquer coisa que lhes seja recomendada as ajudaria; e mais crêem no que menos hajam experimentado antes’. É necessário ainda que os líderes ‘moldem as próprias noções e os conceitos mentais dos homens de tal forma’ que os seguidores automaticamente associem passagens e termos das Escrituras com a sua doutrina, por mais errônea que seja a associação, e, com igual automatismo, ignorem os conteúdos das Escrituras que se revelem incompatíveis com a nova doutrina. Vem depois o passo definitivo: ‘persuadir os homens crédulos e inclinados a tais erros gratificantes de que sobre eles recai a luz especial do Espírito Santo’, de tal modo que a humanidade passa a ser dividida entre os ‘irmãos’ e os ‘mundanos’. Com essa consolidação, a matéria-prima social fica em condições de receber a representação essencial de um líder. Isto porque, ainda segundo Hooker, tais pessoas preferirão a companhia de outras envolvidas no movimento à de indivíduos a ele estranhos; aceitarão voluntariamente os conselhos dados pelos doutrinadores; negligenciarão seus próprios interesses para devotar todo o seu tempo a serviço da causa; e fornecerão farta ajuda material aos líderes do movimento. As mulheres desempenham função especialmente importante, porque são emocionalmente mais acessíveis, estão taticamente bem situadas para influenciar maridos, filhos, criados e amigos, são mais inclinadas do que os homens a servir como espiãs, prestando informações sobre os vínculos afetivos dentro de seus círculos, e, finalmente, são mais liberais no que tange à ajuda financeira. Uma vez criado um meio social desse tipo, será difícil, se não impossível, rompê-lo através da persuasão”.

257 A essência da tática foi resumida na *boutade* pintada nos muros de Paris em maio de 1968: “Seja realista: peça o impossível”. Um exemplo de como funciona: O *Estatuto do Menor* dá a qualquer cidadão brasileiro o direito de processar uma escola — municipal, digamos — que não tenha um *play ground*. A escola, em seguida, terá de processar a Prefeitura — da qual ela é um órgão — para obter o dinheiro para o *play ground*. Sendo óbvio que o dinheiro em grande parte dos casos não há, o resultado do exercício desse

“direito” será apenas forçar inúmeras prefeituras a se processarem a si mesmas pelo delito de falta de dinheiro, criando um ambiente de mal-estar e recriminações mútuas que depois será denunciado pela imprensa como sinal de acefalia na administração municipal. É um efeito calculado, que só falha quando a população, mal “trabalhada” pelos agitadores, continua indiferente aos novos direitos e não desempenha sua parte na comédia. O exemplo da escola municipal é só um modelo em miniatura: a Constituição de 1988 é um sistema completo de armadilhas habermasianas. É inacreditável como quase ninguém neste país parece perceber isso. Será que ninguém leu que Lênin recomendava fomentar a corrupção para depois denunciá-la? Ou o mito da cordialidade brasileira impede de acreditar que exista aqui alguém capaz de tanta malícia?

258 Mudança graças à qual a onda moralizante, contrariando os planos de seus mentores, acabou levando a bons resultados. Afinal, a agitação de umas centenas de intelectualerdas à superfície do momento histórico pode ser apenas a expressão pervertida e caricatural de uma exigência profunda e autêntica do nosso povo. A Providência, que dispõe de um estoque infinito de Engoves, jamais se recusou a usar dos préstimos dos maldosos para produzir o bem mediante uma engenhosa e sutil redistribuição dos males. Na economia divina, até os Mercadantes acabam fazendo o bem que não querem. De fato, o curso das coisas tomou um rumo positivo, bem diferente do esperado e desejado pela inquisição esquerdista. O povo brasileiro, fundamentalmente são, rejeitou de um só golpe, no veredito implacável das urnas, tanto os campeões da corrupção quanto os arautos da moralidade: se as denúncias de corrupção liquidaram as carreiras políticas dos acusados, fizeram o mesmo com as dos acusadores, a ponto de a comentarista política Dora Kramer concluir que “ética não dá voto”. O grande vencedor foi um homem que, sem ter se omitido na luta contra a corrupção, encarnou no entanto o princípio da sensatez, segundo o qual denúncias e acusações — que ameaçavam tornar-se o tema dominante da discussão política nacional — são na verdade uma ocupação menor, que não deve distrair do essencial: os planos objetivos e o trabalho racional para um futuro melhor. A vitória de Fernando Henrique foi para o Brasil algo assim como a libertação de uma neurose, a súbita e imprevisível resolução dialética do confronto estático entre ladrões e demagogos, no qual muitos desejavam manter preso o nosso país até precipitá-lo no desespero, para então poderem se apresentar como médicos da doença que eles mesmos haviam provocado.

259 V. Oswaldo Peralva, *O Retrato* (Belo Horizonte, Itatiaia, 1960), especialmente capítulos 4 e 5, e John W. F. Dulles, *O Comunismo no Brasil*, 1935-1945 (trad. Raul de Sá Barbosa, 2ª. ed., Rio, Nova Fronteira, 1985), mas sobretudo Luís Mir, *A Revolução Impossível*, op. cit., p. 11-13.

260 O processo de degradação interior que leva o jovem idealista exaltado a tornar-se, num choque de retorno, o mais frio e cínico dos realistas, no sentido maquiavélico do termo, tem raízes psicológicas profundas, e é descrito por Paul Diel (*Le Symbolisme dans la Mythologie Grecque*, Paris, Payot, 1966) como o mecanismo básico das neuroses. V. tb., a respeito, minha apostila *O Abandono dos Ideais*, Rio de Janeiro, IAL, 1987.

261 Paulo Francis, talento extraordinário e homem de vasta cultura (literária e política, entenda-se), poderia fazer coisa idêntica, mas de uns anos para cá deu de escrever num estilo telegráfico que não argumenta nem prova, só afirma, e acaba por ser menos atemorizante do que irritante, fomentando antipatias desnecessárias. O cacoete marioandradino de começar frases com pronome oblíquo da terceira pessoa, que o leitor automaticamente toma como conjunção condicional, também só serve para atrapalhar.

262 Caio Prado Jr. já havia provado a falácia dessa estratégia, num dos melhores livros produzidos pelo esquerdismo nacional (*A Revolução Brasileira*, São Paulo, Brasiliense, 1969). Mas não era bom lembrar isso, de um lado porque solaparia as bases teóricas da nova retórica “iluminista”, de outro porque esse livro, corrigindo um erro, ajudara a criar outro pior: a adesão maciça da esquerda à tese da luta armada.

263 Não é aqui, evidentemente, o lugar para discutir mais aprofundadamente a tendência geral da História para a unificação da humanidade sob formas de governo cada vez mais abrangentes e complexas. De qualquer modo, essa tendência é visível, é um fato e não tem de ser demonstrada no plano teórico. Para maiores esclarecimentos, se necessários, v. o clássico de Ellsworth Huntington, *Mainsprings of Civilization*, New York, John Wiley and Sons, 1945 (várias reedições).

264 O nome – calcado no de certos movimentos protestantes – é totalmente enganoso. Sugere, por alto, a idéia de retorno às fontes, de restauração de uma pureza originária, mas qual o movimento reformista ou revolucionário que não se adorna dessa mesma pretensão? Na verdade, o radicalismo islâmico, pretextando um retorno às fontes, propõe às vezes uma total politização do impulso religioso, numa linha bastante semelhante à da “teologia da libertação” católica; e ele se afasta mais ainda das origens desde o momento em que despreza o legado espiritual das antigas escolas místicas, o *tassawwuff* ou “sufismo”, o qual, com todas as distorções e desvios que sofreu, ainda conserva alguns valores essenciais à tradição islâmica. V., a respeito das diferentes correntes de pensamento islâmicas e seus antagonismos, Mohammed Arkoun, *La Pensée Arabe*, Paris, PUF, 1979, especialmente cap. V, e id. *et al., Les Musulmans, Consultation Islam-Chrétienne*, Paris, Beauchesne, 1971.

265 V. o esplêndido ensaio de Edmund Wilson, “Abraham Lincoln”, em *Onze Ensaios*, seleção e prefácio de Paulo Francis, trad. José Paulo Paes, São Paulo, Companhia das Letras, 1991, p. 17 ss.

266 Foi Jean-Jacques Rousseau – informa-nos Paul Johnson, *op. cit.* – que inaugurou a moda de tomar o exibicionismo por sinceridade, alardeando até mesmo pecados fictícios.

267 Concepção que encontra sua expressão mais plena em Gramsci, mas que com ou sem Gramsci anda disseminada pelas cabeças de quase todos os pensadores sociais e políticos desta parte do mundo.

268 V. Christopher Lasch, *op. cit.*, passim.

269 V. Friedrich-W. Schelling, *Introduction à la Philosophie de la Mythologie*, trad. S. Jankélevitch, 2 vol., Paris, Aubier, 1945.

270 Mas esse fato também deve ser interpretado com prudência, segundo diz Christopher Lasch: "A quantidade de pessoas que professam a crença em um Deus pessoal, pertencem a uma denominação religiosa e assistem ao serviço com alguma regularidade continua notadamente alto, em comparação com outras nações industriais. Esta evidência pode sugerir que os Estados Unidos, de alguma forma, têm conseguido escapar às influências secularizantes que modificaram a paisagem cultural em outras partes do mundo. A aparência engana, entretanto. A vida pública está totalmente secularizada. *A separação da igreja e do estado, hoje interpretada como proibição de se reconhecer publicamente qualquer religião, está mais profundamente arraigada na América do que em qualquer outro lugar do mundo.* A religião foi relegada às vias secundárias do debate público... Um estado mental cético, iconoclástico, é uma das características das classes cultas. O seu compromisso com a cultura da crítica é entendido como a eliminação dos compromissos religiosos. *A atitude das elites no que se refere à religião vai da indiferença à hostilidade*" (Christopher Lasch, op. cit., p. 247-248 – grifos meus).

271 V. Frithjof Schuon, *De l'Unité Transcendante des Réligions*, 2e. éd., Paris, Le Seuil, 1979, e Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred. The Gifford Lectures, 1981*, New York, Crossroad, 1981. O reconhecimento da minha dívida intelectual para com o F. Schuon não implica de maneira alguma aceitá-lo como a espécie de guru universal ou árbitro supremo das tradições que ele de certo modo pretendeu ser.

272 Mt 20, 18-19 (trad. Pe. Antônio Pereira de Figueiredo).

POST-SCRIPTUM

LÁPIDE: *DE TE FABULA NARRATUR*

"A soberba do homem niilista eleva-se,
com grandeza trágica, até o patético
da autovalorização heróica"
– KARL JASPERS

Termina assim nossa jornada — o giro por dois milênios de História das Idéias, que nos foi necessário para compreender, ordenar e pôr em claro toda a mixórdia de erudição mal digerida, de mitos ideológicos, de sentimentos grosseiros e de palavreado florido, que compõem a fórmula cerebral de um típico letrado brasileiro do período entre 1964 e 1994. O conjunto forma o retrato de um boneco de ventríloquo, que, não sabendo quem fala por sua boca, dá eco à mensagem do mal e da mentira universais, crendo e fazendo crer que ensina o caminho da sabedoria. Pois enquanto nós, na platéia do MASP, ouvíamos Motta Pessanha, deuses hediondos prosseguiam sua marcha triunfante entre nuvens de fogo, indiferentes à voz do boneco que repetia mecanicamente seu discurso numa ponta esquecida do Terceiro Mundo.

É horrível, não é? Pois bem: àqueles que, diante do cadáver intelectual de José Américo Motta Pessanha, aqui exposto em toda a sua triste deformidade, se entreguem à consolação malévola do riso e da ironia, digo eu: qual de vós, escribas e fariseus hipócritas, está limpo de toda mácula que nele agora vêdes com os olhos claros que a contragosto meu e vosso vos dei por empréstimo? Qual de vós, ao menos antes de ler este livro, não foi igual por mais de um aspecto a esse inimigo da sabedoria? Qual de vós pode atirar-lhe pedras, condená-lo, expô-lo com descomprometida e sádica alegria ao escárnio das gerações futuras, sem no mesmo ato cuspir na própria face, lapidar o próprio peito, chicotear as próprias costas? Pois eu, da minha parte, vos garanto: não posso. Não atiro a primeira, nem a segunda, nem a última pedra: não vejo por onde condenar aquele que, sem outra culpa senão a da demência coletiva que a poder de aplausos e lisonjas o arrastou aos piores desvarios filosóficos, se posta diante dos meus olhos, patético e melancólico, não como um criminoso a ser escarmentado, mas como a vítima da tragédia intelectual de todo um país e de toda uma época. Pois, num certo momento da nossa História, todos os mitos e ilusões a que se agarravam por desespero os intelectuais brasileiros, mas que neles se repartiam em porções desiguais e de composição variada, condensaram-se na alma de José Américo Motta Pessanha, fazendo dele um compêndio vivo dos erros da sua casta. Eis o motivo da mágica atração que ele exercia precisamente sobre aqueles que menos o compreendiam. Eis também o motivo pelo qual é tão difícil condená-lo: ele errou em nome de todos. Qual de nós, um dia, movido pela angústia ou pela voracidade, não colocou o estetismo acima do dever moral, a paixão ideológica acima dos direitos da verdade, o poder acima do saber, o encanto das palavras acima da evidência das coisas e dos fatos? Qual de nós não acreditou um dia que nossa repugnância pelo estado de coisas nos revestia de uma dignidade especial e nos dava um salvo-conduto para mentir, iludir, trapacear, desde que fosse em nome da nossa sacrossanta indignação política? Apenas, nós o fizemos com maior comedimento, por partes e intermitentemente, detidos a meio-caminho por um misterioso repuxão do bom-senso ou da hipocrisia, enquanto José Américo Motta Pessanha mergulhou até o fundo do erro, bebeu até o fim a taça da falsidade universal, com uma espécie de heroísmo do auto-engano. Isto fez dele o emblema das dores e da insânia de uma época. Isto fez dele a vítima dos que nele acreditaram.

Não, senhores das letras: não vos exponho o corpo macilento e desgrenhado dessa vítima para dar repasto à vossa ironia, mas para que nela vos enxergueis a vós mesmos e possais diante dela confessar, ao menos cada qual a si próprio: – Eu não fui melhor. *Vós, que o aplaudistes em vida quando ele em palavras insanas dava expressão e autoridade a vossos mais baixos sentimentos e a vossas mais absurdas aspirações, não o abandoneis agora, quando ele aqui jaz, desfeito em trapos o seu perfil de filósofo. Solidarizai-vos, na desgraça, com aquele que na glória e na alegria celebrastes. Orai por ele, por vós e por mim. Pois seu pecado foi o de todos nós.*

Rio de Janeiro, julho de 1995



POSFÁCIO

O QUE MUDOU NO MUNDO DUAS DÉCADAS DEPOIS?

Uma conversa com Olavo de Carvalho no vigésimo aniversário de ***O Jardim das Aflições.****[273]*

Silvio Grimaldo – *Professor Olavo, gostaria de esclarecer nessa conversa se e o que você mudaria ou corrigiria no livro* O Jardim das Aflições*, que completa 20 anos da sua primeira edição. Desde aquela época, você desenvolveu sua teoria política, agregando a ela novos conceitos e análises que certamente enriqueceriam a história da idéia de Império tal como contada no livro. Entre esses desenvolvimentos mais recentes, posso citar a sua descoberta da Mentalidade Revolucionária e da unidade do movimento revolucionário ao longo da história do ocidente nos últimos três séculos, a teoria dos três blocos globalistas concorrentes e, por último, a sua visão da sociedade americana, que parece ter se alterado significativamente desde a sua mudança para os EUA. N'*O Jardim*, a sociedade americana aparece como uma reencarnação do Império Romano, mas agora numa versão republicana, democrática e maçônica. Contudo, seus artigos para o* Diário do Comércio *semanalmente nos apresentam uma outra América, mais conservadora, mais cristã, menos revolucionária e menos expansionista do que aquela apresentada no livro. O que então mudou em sua visão da sociedade americana e dos EUA nos últimos anos?*

Olavo de Carvalho – A tese fundamental do livro é a de que a história do ocidente inteiro é marcada pela idéia de Império e de sucessivas tentativas de criá-lo. Os limites desse Império são indefinidos, e portanto ele poderia se expandir ilimitadamente, até tornar-se idealmente um Império global, sendo que aquilo que se entende por global em cada época é evidentemente o alcance do mundo visível. Por exemplo, o Império Romano chegou a abranger a quase totalidade do mundo conhecido. À medida que se estendem as fronteiras geográficas, com as grandes navegações, as perspectivas do Império também se ampliam. Mas essa permanência da idéia de Império me parecia natural e inerente ao poder político, que é expansivo por sua própria natureza. Tão logo o poder se centraliza, se organiza e se estrutura, a tendência é expandir. A expansão é em primeiro lugar motivada por um instinto de autodefesa e tem como objetivo eliminar inimigos externos. Enquanto um Império tem inimigos externos, ele não está totalmente seguro de si, e acaba imitando o Império Romano, que aos poucos foi subjugando seus inimigos potencias até chegar a um ponto em que só havia inimigos internos.

A partir da dissolução do Império Romano há um intervalo, que é, vamos chamar assim, o equilíbrio feudal, uma situação na qual não havia um governo central e em que a estrutura do poder era fragmentada. Quando cai o Império, os senadores, os proprietários, a classe dominante, fogem para suas fazendas fora de Roma e criam focos de poder independentes. Em seguida, eles precisam negociar uns com os outros, e embora houvesse conflitos, nenhum poder conseguia se sobrepor aos outros. Com a restauração da idéia de Império com Carlos Magno, a situação começa a mudar. O Império de Carlos Magno morre junto com ele, pois seus herdeiros entram em conflito, cometem erros desastrosos e o poder se desfaz; mas a idéia de Império permanece.

Quando, mais tarde, o Império se fragmenta graças ao surgimento dos estados nacionais, cada um deles, tão logo formado, já afirma a si próprio como um Império. Partem não só para a conquista de territórios circunvizinhos, mas de territórios distantes. Estamos falando da época do colonialismo,

quando os estados nacionais invadem regiões da África, da Ásia e das Américas. Nessa época, vários projetos concorrentes de Império começam a surgir: o Império Português, o Império Espanhol, o Império Britânico, etc. A grande realização do Império Britânico, que é a colonização da América, acaba desastrosamente, com a guerra de independência dos EUA fragmentando o Império. E a nação que surge desse processo já se afirma no mesmo ato como um novo Império, pela simples necessidade de se expandir e ocupar o território. O Império avançou às vezes por meios violentos, como aconteceu no Texas, com a guerra contra os espanhóis, e às vezes por meios pacíficos, como na Louisiana e no Alasca, que foram comprados.

Não me parece exagero dizer que a idéia de Império norteia a vida política do ocidente desde a queda do Império Romano. Naturalmente, cada uma dessas tentativas de formação do Império se inspiram no Império Romano. Então o que temos é uma série de sucessores de Roma. Até a Rússia se afirma claramente como a Terceira Roma. Mas a Terceira Roma que deu certo foram os EUA. A arquitetura de Washington tem uma inspiração claramente romana, e todos os *Founding Fathers* se inspiravam nos exemplos romanos, todos liam as *Vidas dos homens ilustres*, de Plutarco, e tentavam ser, claramente, o que se chamou de "Varões de Plutarco" – ou seja, eles tinham um ideal de governante muito nítido. Para esse sucesso, houve a coincidência de dois fatores: por um lado, um conjunto de circunstâncias materiais que impeliam à expansão, e por outro lado, a força residual desses símbolos romanos que davam aos seus sucessivos imitadores a idéia do que se poderia fazer. Então, a história do ocidente é marcada pelas sucessivas reencarnações da idéia de Império Romano, culminando no Império Americano.

Porém, na época em que escrevi esse livro, eu só conhecia a cultura dos EUA por aquilo que era exportado pela grande mídia e pelo mercado editorial americanos, ou seja, só aquela cultura "oficial" exportável. A idéia que chegava até mim era a do Império politicamente correto. Um Império que fora criado sob inspiração maçônica, com a idéia de neutralizar as diferenças entre as religiões mediante o recurso do Estado laico, que não toma partido no conflito entre as várias religiões e, justamente por essa razão, torna-se árbitro desses conflitos. Para arbitrar é necessário que o Estado não tenha um conteúdo, uma doutrina religiosa própria. Cria-se então a noção de um Estado teologicamente vazio: uma estrutura puramente político-jurídica, não teológica. Nesse mesmo instante, o pensamento político-jurídico se sobrepõe à religião. A religião torna-se apenas uma questão de preferências individuais e deixa, portanto, de ser uma interpretação abrangente de valor universal e passa a ser apenas a convicção ou crença de determinados grupos. E o que se torna a crença geral, a doutrina da sociedade, é a estrutura político-jurídica do Estado. Nesse sentido, a Constituição Americana está acima de todas as religiões. Ela julga as religiões.

Essa é a primeira encarnação efetiva do Estado laico, uma vez que o Estado laico francês foi decaindo de crise em crise cada vez mais. O projeto de Estado laico francês foi um fracasso, enquanto que o americano foi realmente um sucesso.

Ao mudar para os EUA, contudo, comecei a tomar consciência de toda uma cultura local que não é exportada, que, embora muito vigorosa aqui dentro, não tem voz no mundo, sendo praticamente ignorada no exterior. Estou me referindo a toda a cultura conservadora e cristã, que para minha grande surpresa era muito mais vigorosa aqui do que poderia ter imaginado. Quando eu vivia no Brasil, eu imaginava que os conservadores cristãos daqui eram um bando de caipiras que não exercia influência alguma na sociedade. Em parte, eu fui enganado pelo tom de superioridade com que a

esquerda se referia a essa cultura conservadora, como, por exemplo, no filme *Deliverance*,[274] em que quatro executivos decidem fazer canoagem num rio no estado da Georgia e encontram um bando de *rednecks* e *hillbillies*, terrivelmente hostis, malignos e retardados mentais, que os perseguem pela montanha e que causam uma série de desgraças. Essa imagem, a de que existe uma América esclarecida, progressista, obediente às leis, e outra América bárbara que habita o interior do país, é uma visão invertida, porque nessas regiões que são ocupadas por caipiras e *rednecks*, a criminalidade é mínima, ou mesmo nula. Ao passo que nas regiões tidas como esclarecidas e civilizadas – as grandes cidades e capitais de estados, como Nova Iorque, Chicago e Washington –, a criminalidade é galopante e incontrolável. A violência está lá, não no interior. E os filmes de Hollywood transmitem uma visão exatamente invertida. Os que eles retratam como caipiras atrasados, violentos e assassinos, são, conforme descobri no interior da Virgínia, onde eu vivo, o povo mais educado, gentil e civilizado do mundo. Ao passo que nos grandes centros urbanos encontramos todo tipo de barbaridade e violência desconhecidos no resto do país. Mais ainda, essa cultura conservadora cristã é apresentada apenas como um resíduo popular, sem uma elaboração intelectual maior. Mas quando se olha atentamente, descobre-se que o vigor intelectual dessa cultura é assombroso.

No Brasil, contudo, essa cultura não chega. Os EUA produzem essa cultura conservadora para si mesmos, enquanto o pessoal politicamente correto, do Estado leigo, representa a força de expansão imperial, transmitindo sua ideologia e pensamento para o resto do mundo, querendo moldá-lo à sua imagem e semelhança. Os conservadores cristãos só estão interessados em competir dentro do quadro americano, sem interesse em converter ao conservadorismo a população de outros países. Esse era outro elemento que aparecia invertido no Brasil, pelo qual eu me deixei enganar, raciocinando a partir das fontes de que eu dispunha. A idéia do expansionismo americano, por exemplo, que me era apresentada como uma diretriz da direita conservadora, era na realidade a atividade definidora dos progressistas, que querem impor o sistema americano no mundo. Nessa mesma linha estão os *neocons*,[275] mas eles não são conservadores.

Neocons são pessoas que vieram da esquerda e criaram uma justificação para a imposição das instituições democráticas americanas ao resto do mundo, como George Bush acabou fazendo no Iraque, impondo um Estado leigo à força. Ou seja, os *neocons* adotavam uma doutrina claramente revolucionária, e apesar da influência que exerceram em governos republicanos, eram uma parcela ínfima da direita, mas apareciam, sobretudo na França e no Brasil, como a quintessência mesmo da direita americana. Mas o neo-conservadorismo atende perfeitamente bem à definição de movimento revolucionário, que defende a criação de uma nova sociedade, de uma nova situação histórica, por meio da concentração de poder. Não deve-se estranhar, portanto, que a maioria deles tenha vindo da esquerda e tenha recebido uma formação marxista, e que nenhum deles fosse realmente uma pessoa religiosa. A maioria dos *neocons* era de origem judaica, mas desligados do Judaísmo religioso. Ou seja, eram judeus, que se desiludiram com o Judaísmo, depois com o marxismo, e decidiram fazer uma outra revolução, usando para isso os meios do Estado americano.

Quando cheguei aqui, comecei a ler o material produzido pelos conservadores e percebi que eles representavam uma cultura muito mais vigorosa e superior que a dos progressistas. Em todos os debates, o que se vê são os conservadores levando uma grande vantagem. E logo percebi que havia uma competição entre uma superioridade intelectual e cultural contra uma superioridade, por assim dizer, administrativa e financeira. O livro *The New Leviathan*, de David Horowitz,[276] mostra que

a proporção de dinheiro coletado pelo Partido Democrata e pela esquerda é muitas vezes maior do que as verbas das organizações de direita. A diferença é tão enorme que se torna quase incompreensível o equilíbrio dos resultados eleitorais, que sempre apresenta diferenças pequenas entre vencedores e perdedores. Então, como essa direita conservadora, com pouco dinheiro, consegue competir com esse monstro subsidiado por Rockefellers, George Soros e *tutti quanti*? A resposta está no seu próprio vigor intelectual incessante, que é caudaloso. Essa cultura não pára de produzir idéias, levantar debates, publicar livros, etc. Por fim, acabei vendo que essa América, que do Brasil parecia um bando de caipiras, é o centro da vida intelectual americana. O resto é apenas produção de uma ideologia já gasta e de um discurso que já foi desmoralizado.

Portanto, a idéia dos EUA como uma república maçônica, empenhada na construção do Estado laico, existe, evidentemente, e é ela que se impõe como imagem da América no resto do mundo; porém, internamente, as coisas não são exatamente assim. Aqui dentro há uma luta bastante equilibrada entre essas duas Américas.

S. G. – *Do que você acaba de dizer, ocorreu-me a idéia de que existem duas tendências imperiais dentro dos EUA. Eu consigo ver claramente os* neocons*, como você diz, empenhados em exportar um modelo americano de organização institucional, com democracia formal, eleições, parlamento, liberdade de imprensa e livre-comércio, aos outros países. Mas as forças progressistas, alinhadas aos democratas, parecem-me estar empenhadas em exportar outra coisa, uma outra visão que praticamente submete os EUA a uma força estrangeira, como os organismos internacionais. Não é exatamente o modelo americano, mas um modelo global, usando o Estado americano como meio de imposição. Mas isso não colocaria em risco a sobrevivência do próprio sistema americano?*

O. de C. – Sim. Essa é uma ambigüidade do sistema. A idéia de expansão, de ocidentalização do mundo é comum às duas correntes, mas a interpretação que cada um faz da ocidentalização é diferente. Na verdade, há três interpretações diferentes. Há a dos esquerdistas, que é acabar com toda a autoridade pública da religião, transformando-a apenas numa opção pessoal e deixando-a acuada, e criar uma autoridade estatal superior a tudo e que fornece a visão de mundo geral. É essa corrente que traz o laicismo, o feminismo, gayzismo, animalismo e toda essa herança cultural que chegou aos EUA por meio da Escola de Frankfurt e que formou aquilo que, inadequadamente, podemos chamar de marxismo cultural. A segunda corrente é dos *neocons*, que desejam a mesma coisa, expandir as instituições, mas colocando a ênfase no Estado americano, que deve se tornar a polícia do mundo. E há, em terceiro, os conservadores propriamente ditos, os *paleocons*, que estão menos interessados em expandir o poder americano do que em defender a soberania americana contra seus inimigos e manter a sociedade fiel às suas tradições de origem, à constituição, aos *Founding Father*, etc.

Essas três linhas se cruzam. Os *neocons* já não têm tanta expressão como antes, sobrando apenas a esquerda e os *paleocons*. Entre esses últimos, alguns são tão radicais ao ponto de pregar o isolacionismo total, como Ron Paul; outros defendem uma política de segurança moderada, mas firme. Por outro lado, na esquerda, também há uma ambigüidade interna terrível, pois ao mesmo tempo em que desejam expandir essa revolução cultural para todo o globo, querem ter alianças com o mundo islâmico, o qual, do ponto de vista moral e cultural, é extremamente reacionário. A esquerda

americana carrega essa contradição, colocando, por exemplo, feministas radicais e gayzistas militantes como aliados dos machistas mais violentos que se tem notícia na história. Essa ambigüidade, porém, ajuda o movimento revolucionário, que vive de sua autocontradição, porque ele não pode se estabilizar com um ideal definitivo que possa ser realizado na sociedade, e portanto julgado pelos seus resultados; o movimento revolucionário precisa continuar indefinidamente, e portanto necessita da contradição e do conflito interno.

Essa é, então, a situação atual: há os *paleocons*, entre os quais os *libertarians* e isolacionistas, como Ron Paul, e os que têm uma visão mais voltada para a autodefesa militar do território e dos interesses americanos, mas ambos são basicamente inspirados pelos mesmo valores, divergindo apenas estrategicamente. Mas no todo, essa cosmovisão conservadora é incompatível com a do Estado laico e expansionista, que deseja impor a hegemonia americana ou exportar esses elementos da revolução cultural.

S. G. – *Mas nesse período não foi apenas a sua percepção dos fundamentos culturais da sociedade americana que mudou, mas a sua própria teoria do Império evoluiu. No debate com o Alexandre Dugin, você defende a tese de que hoje existem pelo menos três projetos de governo global em disputa. Ainda que nem todos os três sejam reencarnações do Império Romano, são projetos claramente imperiais.*

O. de C. – Embora a interpretação que apresentei sobre a história da idéia de Império em *O Jardim das Aflições* esteja certa, ela está incompleta no que diz respeito aos EUA. E foi justamente pensando nessa lacuna que me pareceu necessário remapear todo o conjunto da análise, porque, naquela época, eu estava interessado apenas na evolução histórica do Ocidente como sucessivos renascimentos do Império Romano. Eu precisava ampliar o quadro e foi então que me surgiu a teoria dos três blocos globalistas: o anglo-saxônico ocidental, o comunista russo-chinês e o islâmico.[277]

Tanto o bloco do globalismo ocidental quanto o bloco comunista se inspiram no Império Romano. Já o bloco islâmico não compartilha essa inspiração, pois acredita que o Islam já superou Roma. O que é o Império Romano perto do Califado Universal? Nada! Além disso, o bloco islâmico tem sua fonte própria, o Corão.

E onde ficam os conservadores cristãos americanos? Eles estão fora desse jogo. Eles não são uma voz presente no mundo. Eles poderiam ser se houvesse, ao lado desses três projetos globais, um globalismo cristão, mas isso não existe.

S. G. – *Esse globalismo cristão não seria a própria natureza missionária da Igreja Católica?*

O. de C. – A Igreja Católica poderia ter assumido esse projeto. Você pode ler no livro do Malachi Martin, *Windswept House*,[278] a história do conflito entre João Paulo II e a elite globalista. Essa elite pretendia transformar a Igreja Católica numa espécie de gerência geral das religiões, ou seja, abolir-se-ia o que o catolicismo tem de específico e se o dissolveria num ecumenismo universal. A Igreja Católica teria que aceitar as outras religiões como iguais, dissolvendo-se doutrinariamente, perdendo a fé, mas se consolidando como um poder político, subsidiário da elite globalista ocidental. João Paulo II não disse nem sim, nem não, tentando jogar com esses elementos, aproveitando-se do contato da Igreja com outras religiões para absorvê-las. De certo modo, seu

intuito era virar de cabeça para baixo o jogo globalista. Não deu certo porque João Paulo II morreu – e os papas seguintes estão perdidos como cegos em tiroteio. João Paulo II era um gênio assombroso. Bento XVI também é de certo modo um gênio, mas um gênio teológico, não um gênio político e estratégico como João Paulo II. Ele compreendia todas as forças políticas em jogo no ocidente. Já Bento XVI estava preocupado em defender a doutrina católica, permanecendo apenas na defensiva.

Com João Paulo II, o prestígio da Igreja no mundo cresceu extraordinariamente. Ele entrou no mundo comunista derrubando tudo, como um touro em uma loja de porcelana. Os líderes comunistas ficaram apavorados com aquele homem, que onde ia reunia milhões de pessoas para ouvi-lo. Ele conseguiu o que queria e só não fez mais porque morreu. E agora temos o Papa Francisco, que embora seja um homem muito simpático, do qual todo mundo gosta (até mesmo eu), que no meu entender é um homem simplório. Agora, não é impossível se impor só pela simpatia, sem a força, como fazia João Paulo II, que tinha as duas. Ele atraía pela simpatia quando queria e atemorizava pela força quando necessário. Não acredito, de maneira alguma, que Francisco entenda o que está em jogo no mundo hoje e quais são as forças em conflito.

S. G. – *Nesses 15 anos que vão desde a redação do livro, em 1995, até as vésperas do seu debate com Alexandre Dugin, não teria ocorrido mais uma translação da idéia de Império no ocidente? O surgimento desse bloco globalista anglo-saxônico não representa uma nova encarnação do projeto imperial, já que agora ele não tem como base os EUA, mas se apresenta como supra-nacional?*

O. de C. – Sim. Essa nova modalidade de império já não é mais o Império americano, e sim o Império supra-nacional, como bem observou Antonio Negri. Nesse aspecto, seu diagnóstico, que saiu cinco anos depois de *O Jardim das Aflições*, coincide com o meu. Essa elite globalista já apresentava naquela época um projeto extra-nacional, que só não consegue se impor como global porque tem dois outros grandes concorrentes, que também querem ser globais. É importante notar que essa disputa entre os três projetos não é linear nem simples. Às vezes eles estão em conflito, às vezes eles cooperam entre si, e ainda não podemos dizer como essa história vai terminar.

Por exemplo, o bloco comunista precisou se refazer. A China teve de refazer o sistema econômico, introduzindo elementos do livre-mercado, para que o país não morresse de fome. E essa reconstrução seria impossível sem a ajuda dos próprios capitalistas globalistas ocidentais, que acreditavam poder absorver a China dentro do seu bloco. Ela se tornaria um elemento do globalismo ocidental encaixado no oriente. Mas isso não funcionou. Os chineses fingiram que cediam tudo ao capitalismo ocidental, mas mantiveram intacta a estrutura de poder do partido comunista e do exército. Na verdade, eles manipularam todo o ocidente, demonstrando que são mais espertos que a elite globalista.

S. G. – *Mais ou menos como Lenin havia feito com a NEP...*

O. de C. – Exatamente. Eles repetiram a Nova Política Econômica de Lenin, criando um capitalismo que só existe na esfera econômica, sem interferir na esfera jurídica e política. A estrutura de poder continuou intacta.

Algo parecido aconteceu na Rússia, depois da queda da URSS. Mas ao invés de vantagens, o capital ocidental trouxe desvantagens à Rússia. A entrada do capital ocidental foi feita de modo totalmente descontrolado e com base na corrupção, o que levou o país a perder dinheiro. Isso

alimentou uma revolta nacionalista contra o ocidente, uma revolta que se encarna nas pessoas de Putin e Dugin. A essa revolta nacionalista é dada um tom de expansão imperial com a idéia eurasiana, que quer reunir todos os descontentes do mundo contra o ocidente, inclusive os mussulmanos. Isso pode até ser feito em algum grau, mas o bloco islâmico nunca vai desistir de sua idéia do Califado Universal para se encaixar no Império Eurasiano. Eles não podem fazer isso, porque o Islam já nasceu como um projeto imperialista, cujo destino é dominar o mundo. Foi assim desde o primeiro dia. O Islam pode fingir que cede à idéia eurasiana, mas o que eles realmente querem é islamizar a China, a Rússia e o ocidente. Pensando bem, do ponto de vista ideológico e cultural, o Islam tem mais vitalidade que o projeto eurasiano, que é uma camuflagem global do nacionalismo russo. Mas o Islam é global mesmo. Tanto é assim, que se olharmos para o mundo islâmico, veremos que os interesses nacionais ficam sempre em segundo plano, atrás da sua unidade cultural e religiosa. Já no mundo eurasiano existe um conflito permanente entre o interesse nacional russo e a idéia da fraternidade eurasiana. Basta olhar para a Ucrânia para saber como funciona, na realidade, essa fraternidade eurasiana...

O projeto eurasiano, contudo, é muito singular. Seu principal ideólogo, Alexandre Dugin, achou que poderia reunir contra o ocidente tudo o que existe: o comunismo, o nazismo, o esoterismo, o paganismo, o Cristianismo ortodoxo, o Islamismo, etc. Ele fez do eurasianismo um saco-de-gatos, que funciona justamente por causa dessa confusão, pois cada um pode participar daquilo, baseado nos pretextos mais desencontrados. Tudo serve como justificativa para apoiar o eurasianismo. Isso pode funcionar por um tempo, mas no longo prazo eles terão que ceder à dureza do Islam, que não será absorvido no eurasianismo de maneira alguma. A URSS já tentou dominar o mundo islâmico, criando lideranças como Yasser Arafat. Mas a mão soviética que lá entrou já foi retirada e esses grupos revolucionários islâmicos prosperaram e continuam prosperando, mesmo depois do fim da União Soviética. Os alemães também tentaram absorver o mundo islâmico. O nazismo já foi enterrado e o Islam continua vivo e pujante. O Islam, sob esse ponto de vista, é incorruptível. Ele nunca vai abandonar seus princípios, dos quais depende sua sobrevivência.

S. G. – *Qual a relação da elite globalista com a cultura conservadora que encarna os valores da revolução americana?*

O. de C. – O discurso tradicional americano, dos *Founding Fathers*, da Constituição e da *Bill of Rights*, pode ser usado por grupos que estão interessados exatamente no contrário, como faz o próprio presidente Barack Obama. Ele se apresenta como um realizador do ideal americano. Mas discursos de valores e ideais são vazios. Eles só adquirem sentido quando se encarnam na história sob a forma de ações concretas. O mesmo corpo de valores pode ser usado para justificar ações completamente opostas. Por essa razão é que eu não me interesso pelo que as universidades chamam de filosofia política, que é o estudo de ideais e valores separados da ação concreta que lhes dá todo o sentido que têm.

Hegel já dizia que quando um ideal se encarna na história, na ação concreta, ele produz necessariamente o seu contrário; e desse antagonismo é que nasce o movimento histórico. Ou seja, um ideal produz o seu contrário e pode, talvez, absorvê-lo ou ser absorvido por ele. Peguemos o exemplo da igualdade perante a lei, que é um elemento consagrado na Constituição, nos discursos dos *Founding Fathers*, etc., mas que pode facilmente ser transformado em uma força terrivelmente

anti-americana, que favorece a destruição do Estado, como na estratégia Cloward-Piven. Essa dupla de espertalhões descobriu que a assistência social americana só atendia 5% da população que teoricamente teria direito, porque os outros 95% não precisavam. Eles imaginaram que se colocassem dentro da previdência o restante dos que detinham o direito, mas que dele não usufruíam, eles conseguiriam derrubar bancos, derrubar o sistema e tomar o poder. O que eles pretendiam era criar uma demanda impossível de ser satisfeita pela burocracia governamental.[279] E para fazer isso, para criar uma crise de proporções gigantescas, eles usavam toda a linguagem dos *Founding Fathers* da igualdade de direitos. A teoria política só existe no estudo da encarnação histórica e efetiva das idéias políticas, não no estudo de valores e teorias.

Os globalistas precisam do Estado americano. Mas a idéia deles é debilitar o Estado externamente, de modo que organismo internacionais e grupos econômicos possam dominá-lo, mas fortalecê-lo internamente para que possa controlar a população. Mas isso também é praticado no Brasil. Nosso país é cada vez mais fraco, sob determinado aspecto, mas o governo é cada vez mais forte sobre e contra a população.

Agora, como é possível usar os mesmos ideais e valores para fazer uma política contrária? O truque é invariavelmente o mesmo: é a expansão quantitativa dos direitos, baseada no salto qualitativo de Mao Tsé-Tung. Os engenheiros sociais sabem que se certos elementos da democracia forem expandidos quantitativamente, a democracia vai se transformar em outra coisa. É a chamada ampliação dos direitos ou da democracia. Mas se a democracia é ampliada, ela está aniquilada automaticamente. A democracia é uma regra de convivência entre certos grupos, mas a expansão ilimitada dos direitos torna essa convivência impossível. Na medida em que a quantidade de titulares do direito aumenta, automaticamente aumenta o poder central que controla e garante esses direitos. O discurso da expansão dos direitos é feito justamente para limitar os direitos. No final, há mais pessoas que desfrutam daquele direito criado, mas há menos direitos, pois mais esferas de decisão passam para o arbítrio do Estado. Toda a estratégia Cloward-Piven é baseada nisso. É assim que em nome da igualdade se cria uma desigualdade terrível entre a elite burocrática governante e o resto do povo. Essa expansão dos direitos é fomentada pela elite globalista justamente para aumentar em suas mãos, pelo controle do Estado americano, os meios de controlar a população.

---

273 Entrevista concedida ao editor em 22 de setembro de 2014, em Richmond, Virgínia.

274 *Amargo Pesadelo* (*Deliverance* – título original), 1972, filme de John Boorman, estrelando John Voight e Burt Reynolds.

275 Corruptela de neoconservador.

276 David Horowitz. *The New Leviathan: How the Left-Wing Money- Machine Shapes American Politics and Threatens America's Future.* New York: Crown Forum, 2012.

277 Todo o debate com Alexandre Dugin, em que o autor desenvolve extensamente a teoria dos três blocos globalistas, foi publicado com título *Os EUA e a Nova Ordem Mundial: Um debate entre Alexandre Dugin e Olavo de Carvalho*, Campinas: VIDE Editorial, 2012 – NE.

278 Malachi Martin, *Windswept House – A Vatican Novel*, New York: Main Street Books, 1998.

279 Para saber mais, leia meu artigo "Os pais da crise americana", publicado no *Diário do Comércio*, em 5 de março de 2009, disponível em: http://www.olavodecarvalho.org/semana/090305dc.html.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO, Sto., *A Cidade de Deus*, trad. Oscar Paes Leme, 3 vols., São Paulo, Editora das Américas, 1964.

ALIGHIERI, Dante, *Convivio*, note di Gustavo Rodolfo Ceriello, Milano, Rizzoli, 1952.

ALLEAU, René, *La Science des Symboles. Contribution à l'Étude des Principes et des Méthodes de la Symbolique Générale*, Paris, Payot, 1977.

ANGLE, Paul M., *The American Reader. From Columbus to Today*, New York, Rand McNally, 1958.

ARNAULD (Antoine) et NICOLE (Pierre), *La Logique ou l'Art de Penser, contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le Jugement*, Introd. Louis Marin, Paris, Flammarion, 1970.

ARISTOTE, *La Métaphysique*, trad. et commentaires J. Tricot, 2 vols., Paris, Vrin, 1991.

ARKOUN, Mohammed, *La Pensée Arabe*, Paris, P.U.F., 1979 (Coll. "Que-Sais-Je?" nº 915).

_______________________ et. al., *Les Musulmans. Consultation Islamo-Chrétienne*, Paris, Beauchesne, 1971.

ARON, Raymond, *República Imperial. Os Estados Unidos no Mundo do Pós-Guerra*, trad. Edilson Alkmin Cunha, Rio, Zahar, 1975.

ARRIGHETTI, Graziano, "Épicure et son École", em PARAIN, Brice (sous la direction de), *Histoire de la Philosophie* (v.), t. I.

AUBENQUE, Pierre, *Aristote et le Lycée*, em PARAIN, Brice (sous la direction de), *Histoire de la Philosophie* (v.), t. I.

AUGELLI, Marielza, "Hipnose é nova arma usada em roubo na Itália", *O Estado de S. Paulo*, 9 de dezembro de 1990.

BALZAC, Honoré de, *A Comédia Humana*, Org. Paulo Rónai, 17 vols., Porto Alegre, Globo, 1946-1959.

BANDLER, Richard, e GRINDER, John, *A Estrutura da Magia*, trad. Raul Bezerra Pedreira Filho, Rio, Zahar, 1977.

___________________, *Sapos em Príncipes. Programação Neurolinguística*, trad. Maria Silvia Mourão Netto, São Paulo, Summus, 1982.

BARROSO, Gustavo, *História Secreta do Brasil*, 3 vols., Cia. Editora Nacional, 1937.

BECKER, Oskar, *O Pensamento Matemático. Sua Grandeza e seus Limites*, trad. Helmuth Alfredo Simon, São Paulo, Herder, 1965.

BELL, Daniel, *O Fim da Ideologia*, trad. Sérgio Bath, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1980.

BENNETT, John, *Witness. The Autobiography of John Bennett*, London, Turnstone Books, 1975.

BENOIST, Alain de, *Vu de Droite*, Paris, Éditions Copernic, 1986.

BERDIAEV, Nicolai, *Les Sources et le Sens du Communisme Russe*, Paris, Gallimard, 1950.

___________________, *O Espírito de Dostoiévski*, trad. Otto Schneider, Rio, Panamericana, s/d.

BERNANOS, Georges, *La Grande Peur des Bien-Pensants*, Paris, Gallimard, 1969 (1ª ed., 1931).

_____________________, *La Liberté pour Quoi Faire?*, Paris, Gallimard, 1953.

BERTRAND, Louis, *Louis XIV*, 2 tomes, Paris, J. Tallandier, 1929.

BLOCH, Marc, *La Societé Féodale*, Paris, Albin Michel, 1968 (1ª ed., 1938).

BLOOM, Allan, *O Declínio da Cultura Ocidental. Da Crise da Universidade à Crise da Sociedade*, trad. João Alves dos Santos, São Paulo, Best Seller, 1989.

BOHM, David, *A Totalidade e a Ordem Implicada. Uma Nova Percepção da Realidade*, trad. Mauro Campos da Silva, São Paulo, Cultrix, 1992.

BONNARD, André, *Civilisation Grecque*, 3 vols., Paris, La Guilde du Livre, 1954.

BOSI, Alfredo, *Dialética da Colonização*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

BOSSUET, Jacques Bénigne, *Discours sur l'Histoire Universelle*, ed. Jacques Truchet, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

BOSSY, John, *Giordano Bruno e o Mistério da Embaixada*, trad. Eduardo Francisco Alves, Rio, Ediouro, 1993.

BOYER, Jean-François, *O Império Moon. Os Bastidores de uma Seita Impiedosa*, trad. Antonia Alves de Oliveira, Rio, Globo, 1988.

BRÉHIER, Émile, *Histoire de la Philosophie*, 7 vols., Paris, P.U.F., 1963.

BRION, Marcel, "Préface" a J.-W. von Goethe, *Les Années d'Apprentissage de Wilhelm Meister*, trad. André Meyer, Paris, Bordas, 1949.

BROCKMAN, John, *Einstein, Gertrude Stein, Wittgenstein e Frankenstein. Reinventando o Universo*, trad. Walter Pontes, São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

BRONOWSKI, J., e MAZLISCH, Bruce, *A Tradição Intelectual do Ocidente*, trad. Joaquim João Braga Coelho Rosa, Lisboa, Edições 70, 1988.

BROWN, J. A. C., *Técnicas de Persuasão. Da Propaganda à Lavagem Cerebral*, trad. Octávio Alves Velho, Rio, Zahar, 1965.

BROWN, Joseph Epes, "Modes of contemplation through actions: North American Indians", em IBISH, Yusuf, and WILSON, Peter Lamborn, *Traditional Modes of Contemplation and Action* (v.).

______________________, *The spiritual legacy of the American Indian*, Pendle Hill, 1964.

______________________, *The Sacred Pipe*, Norman, University of Oklahoma Press, 1953.

BRYCE, James, *A Comunidade Americana*, 2 vols., ed. Louis M. Hacker, trad. Ruy Jungmann, Rio, O Cruzeiro, 1959.

BRZEZINSKI, Zbigniew, *America's Role in the Technotronic Era*, New York, The Viking Press, 1970.

BURCKHARDT, Jakob, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Bern, Verlag Hallwag, 1941.

BURCKHARDT, Titus, *Ciencia Moderna y Sabiduría Tradicional*, Tard. Jordi Quingles y Alejandro Corniero, Madrid, Taurus, 1979.

______________________*, Clé Spirituelle de l'Astrologie Musulmane d'après Mohyid-din Ibn-Arabi*, Milano, Archè, 1978

BURKE, Edmund, *Reflections on the Revolution in France and the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event*, ed. Conor Cruise O'Brien, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 1984.

BURTT, Edwin A., *As Bases Metafísicas da Ciência Moderna*, trad. José Viegas Filho e Orlando Araújo Henriques, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1983.

BURY, J. B., *The Idea of Progress. An Inquiry into its Growth and Origin*, New York, Dover, 1955.

CAPRA, Fritjof, *O Ponto de Mutação. A Ciência, a Sociedade e a Cultura Emergente*, trad. Álvaro Cabral, São Paulo, Cultrix, 1982.

CARPEAUX, Otto Maria, *A Cinza do Purgatório. Ensaios*. Rio, Casa do Estudante do Brasil, 1942.

________________________, *História da Literatura Ocidental*, 2ª ed., 8 vols, Rio, Alhambra, 1978-1987.

CARVALHO, Olavo de, *Astros e Símbolos*, São Paulo, Nova Stella, 1983.

______________________, *A Nova Era e a Revolução Cultural: Fritjof Capra & Antonio Gramsci*, Rio, IAL & Stella Caymmi, 1994.

______________________*, Uma Filosofia Aristotélica da Cultura. Introdução à Teoria dos Quatro Discursos*, Rio, IAL & Stella Caymmi, 1994.

______________________, *The Prophet of Peace. Essays concerning the Symbolical Interpretation of the Life of the Prophet Muhammad*, Manuscrito inédito.

______________________, *Seminarium: Páginas de um Diário Filosófico*, Manuscrito inédito.

______________________, *O Imbecil Coletivo: Atualidades Inculturais Brasileiras*, Manuscrito inédito.

CHAILLEY, Jacques, *La Flûte Enchantée, Opéra Maçonnique*, Paris, Robert Laffont, 1968 (Ed. fac-similar, Col. "Les Introuvables").

CHANDLER, Russel, *Compreendendo a Nova Era*, trad. João Marques Bentes, São Paulo, Bompastor, 1993.

CHAUÍ, Marilena. *Repressão Sexual, essa Nossa Velha (Des)conhecida*. São Paulo, Brasiliense, 1984.

CHAUNU, Pierre, *Le Grand Déclassement*, Paris, Laffont, 1979.

CIERVA, Ricardo de la, *Las Puertas del Infierno. La Historia de la Iglesia jamás Contada*, Madrid, Fénix, 1995.

CLÉMENT D'ALÉXANDRIE, *Les Stromates*, Introd. Claude Mondésert, s. j., trad. et notes Marcel Caster. 2 vols., Paris, Éditions du Cerf, 1931.

COLLINGWOOD, R. G., *A Idéia de História*, trad. Alberto Freire, Lisboa, Presença, 5ª ed., 1981.

COMMAGER, Henry Steele, *O Espírito Norte-Americano. Uma Interpretação do Pensamento e do Caráter Norte-Americanos desde a Década de 1880*, trad. Jorge Fortes, São Paulo, Cultrix, 1969.

CONRAD, Joseph, *Under Western Eyes*, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 1984.

CONWAY, Flo, & SIEGELMAN, Jim. *Snapping. America's Epidemic of Sudden Personality Changes*. New York, Lippincott, 1980.

COOMARASWAMY, Ananda K., *O Que É Civilização*, trad. J. E. Smith Caldas, São Paulo, Siciliano, 1992.

CORBIN, Henry, *En Islam Iranien. Aspects Spirituels et Philosophiques*, 4 vols., Paris, Gallimard, 1972.

CORÇÃO, Gustavo, *O Século do Nada*, Rio, Record, s/d.

___________________, *Dois Amores, Duas Cidades*, 2 vols., Rio, Agir, 1967.

COULTON, G. G., *Medieval Village, Manor and Monastery*, New York, Harper & Row, 1960.

_______________, *Life in the Middle Ages*, selected, transl. And annotated by G. G. Coulton, 4 vols. in one, Cambridge, Univ. Press, 1954.

COWARD, Rosalind, *The Whole Truth. The Myth of Alternative Health*, London, Faber and Faber, 1989.

CRISTALDO, Janer, *O Paraíso Sexual-Democrata*, Rio, Cia. Editora Americana, 1982.

CROCE, Benedetto, *Storia d'Europa nel Secolo Decimonono*. Bari, Laterza, 1965 (1ª ed., 1939).

CROUZET, Maurice (org.), *História Geral das Civilizações*, trad. Pedro Moacyr Campos et al.. 17 vols., São Paulo, Difel, 1956.

CUSA, Nicolás de, *La Docta Ignorancia*, trad. e notas Manuel Fuentes Benot, Buenos Aires, Aguilar, 1981.

D'HONDT, Jacques, *Hegel Secret. Recherches sur les Sources Cachées de la Pensée de Hegel*. Paris, P.U.F., 1968.

DANIÉLOU, Card. Jean, *Sobre o Mistério da História*, trad. brasileira, São Paulo, Herder, 1960.

DAWSON, Christopher, *Religion and the Rise of Western Culture*, New York, Image Books, 1957 (várias reedições).

_______________________, *The Making of Europe. An Introduction to the History of European Unity*, New York, Meridian Books, 1956.

DELGADO, Honorio, *De la Cultura y sus Artifices*, Madrid, Aguilar, 1961.

DELGADO, José M. R., *O Controle Físico do Espírito. Rumo a uma Sociedade Psicocivilizada*. trad. Joaquim Clemente de Almeida Moura, Rio, Civilização Brasileira, 1971.

DELEUZE, Gilles, e GUATTARI, Félix, *O Anti-Édipo. Capitalismo e Esquizofrenia*. trad. Joana Morais Varela e Manuel Maria Carrilho. Lisboa, Assírio & Alvim, s/d.

DIEL, Paul, *Le Symbolisme dans la Mythologie Grecque*, Paris, Payot, 1966.

DILTHEY, Wilhelm, *Hombre y Mundo en los Siglos XVI y XVII*. trad. Eugenio Ímaz. México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

___________________, *Leibniz e a sua Época*, trad. A. E. Beau, pref. Joaquim de Carvalho, São Paulo, Saraiva, 1947.

DOSTOIÉVSKI, F. M., *Crime e Castigo*, trad. Rosário Fusco, Rio, José Olympio, 1960.

DRUMMOND, Aristóteles, *A Revolução Conservadora. Testemunho e Análise*. Rio, Topbooks, 1991.

DULLES, Allen, *O Ofício de Espião*, trad. portuguesa, Lisboa, Guimarães, s/d.

DULLES, John W. Foster, *O Comunismo no Brasil, 1935-1945*. trad. Raul de Sá Barbosa, 2ª ed., Rio, Nova Fronteira, 1985.

DUMÉZIL, Georges, *Mythe et Épopée*, 3 vols., Paris, Gallimard, 1968-1973.

DUMONT, Louis, *Homo Hierarchicus. O Sistema das Castas e suas Implicações*, trad. Carlos Alberto da Fonseca, São Paulo, Edusp, 1992.

DUPANLOUP, Mons. Félix, *Study of Freemasonry*, translated from the French, New York, Kenek Books, 1876.

DURAND, Gilbert, *Science de l'Homme et Tradition*, Paris, Tête de Feuilles/Sirac, 1978.

DÜRING, Ingemar, *Aristóteles. Exposición y Interpretación de su Pensamiento*, trad. Bernabé Navarro, México, Universidad Nacional Autónoma, 1990.

EDDINGTON, Sir Arthur, *The Philosophy of Physical Science*, The University of Michigan Press, 1967.

EINSTEIN, Albert, & INFELD, Leopold, *A Evolução da Física*, trad. Giasone Rebuà, Rio, Zahar, 1971.

ELIADE, Mircea, *História das Crenças e das Idéias Religiosas*, trad. Roberto Cortes de Lacerda, 5 vols., Rio, Zahar, 1978-1979.

_________________, *Le Mythe de l'Éterner Retour. Archétypes et Répétition*, Paris, Gallimard, 1969.

_________________, *Tratado de História das Religiões*, trad. Natália Nunes e Fernando Tomaz, Lisboa, Cosmos, 1977.

ELIOT, T. S., *Selected Prose*, ed. John Hayward, Harmondswordth. Middlesex, Penguin Books, 1953.

ELWELL-SUTTON, L. P., "Sufism and pseudo-sufism", *Encounter* (Londres), maio 1955.

ENZENSBERGER, Hans Magnus, *Com Raiva e Paciência. Ensaios sobre Literatura, Política e Colonialismo*, sel. e introd. Wolfgang Bader, trad. Lya Luft, Rio, Paz e Terra, 1985 (especialmente o ensaio "Indústria da consciência", pp. 77 ss.).

EPICURO, v. OATES, W. J.

EVOLA, Julius, *O Mistério do Graal*, trad. António Carlos Carvalho, Lisboa, Vega, 1978.

FABRE-LUCE, Alfred, *Les Demi-Dieux Meurent Aussi*, Paris, Fayard, 1977.

FARGES, Mons. Albert, *Les Phénomènes Mistiques Distingués de leurs Contrafaçons Humaines et Diaboliques*, Paris, Maison de la Bonne Presse, 1920.

FARIA, José Eduardo, *Eficácia Jurídica e Violência Simbólica. O Direito como Instrumento de Transformação Social*, São Paulo, Edusp, 1988.

FAVIER, Jean, *Philippe le Bel*, Paris, Fayard, 1978.

FELIX, Christopher, *A Short Course in the Secret War*, New York, Dell Books, 1986.

FERGUSON, Marilyn, *A Conspiração Aquariana*, trad. Carlos Evaristo M. Costa, Rio, Record, 1980.

FESTINGER, Leon, *Teoria da Dissonância Cognitiva*, trad. Eduardo Almeida, Rio, Zahar, 1975 (original: *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford, Calif. University Press, 1957).

FEYERABEND, Paul, *Contra o Método*, trad. Octanny S. da Motta e Leonidas Hegenberg, Rio, Francisco Alves, 1977.

FICHTE, J.-G., *Discours à la Nation Allemande*, trad. J. Molitor, Paris, Costes, 1923.

FOUCAULT, Michel, *Histoire de la Folie à l'Âge Classique*, Paris, Plon, 1961.

____________________, *Les Mots et les Choses. Une Archéologie des Sciences Humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

FOURASTIÉ, Jean, *Les Conditions de l'Esprit Scientifique*, Paris, Gallimard, 1966.

FRANCA, S. J., P Leonel, e . *A Crise do Mundo Moderno*, 4ª ed., Rio, Agir, 1955.

FRANCIS, Paulo, *Trinta Anos esta Noite*, São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

________________, *O Afeto que se Encerra*, Rio, Civilização Brasileira, 1980.

FREUD, Sigmund, *The Major Works of Sigmund Freud*, transl. A. A. Brill *et al*., Chicago, Encyclopædia Britannica, 1952.

FRIEDRICH, Carl J., *Perspectiva Histórica da Filosofia do Direito*, trad. Álvaro Cabral, Rio, Zahar, 1965.

FUNCK, Mons., *Histoire de l'Église*, trad. Mons. Hemmer, 2 vols., Paris, Armand Colin, 1891.

GARCÍA GUAL, Carlos, *Epicuro*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

GAXOTTE, Pierre, *La Révolution Française*, Paris, Arthème Fayard, 1928, rééd. 1968.

GEISER, Robert L., *Modificação do Comportamento e Sociedade Controlada. Como as Teorias de Skinner São Aplicadas para Modificar o Comportamento em Escolas, Hospitais, Prisões –Manipulando e Programando as Pessoas para o "Bem"*, trad. Áurea Weissenberg, Rio, Zahar, 1977.

GILSON, Étienne, *L'Esprit de la Philosophie Médievale*. Gifford Lectures, Paris, Vrin, 2e. éd., 1944.

GOETHE, Johann Wolfgang von, *Goethes Werke*, in 2 Bänden, Herausgegeber und Verfasser: Gerhard Stenzel, Salzburg, Bergland, 1953.

GOOCH, G. P., *History and Historians in the Nineteenth Century*, Boston, Beacon Press, 1959.

GRAMSCI, Antonio, *A Concepção Dialética da História*, trad. Carlos Nelson Coutinho, 6ª ed., Rio, Civilização Brasileira, 1986.

____________________, *Os Intelectuais e a Organização da Cultura*, trad. Carlos Nelson Coutinho, Rio, Civilização Brasileira, 1968.

GUÉNON, René, *Aperçus sur l'Ésotérisme Chrétien*, Paris, Éditions Traditionelles, 1954.

________________, *Autorité Spirituelle et Pouvoir Temporel*, Paris, Véga, 1947.

________________, *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, 2 vols., Paris, Éditions Traditionelles, 1970.

________________, *Les États Multiples de l'Être*, Paris, Véga, 1932.

_______________, *La Grande Triade*, Paris, Gallimard, 1957.

GUSDORF, Georges, *A Agonia da Nossa Civilização*, trad. Homero Silveira, São Paulo, Convívio, 1978.

________________, *Les Origines des Sciences Humaines (Les Sciences Humaines et l'Humanité Occidentale, vol. II)*, Paris, Payot, 1967.

HAMMER, Armand, com LYNDON, Neil, *Um Capitalista em Moscou*, trad. Alberto Magno de Queiroz e Jusmar Gomes, São Paulo, Best Seller, 1989.

HAZARD, Paul, *La Crise de la Conscience Européenne: 1680-1715*, 2 vols., Paris, Gallimard, 1961.

HEGEL, Georg W. F., *The Philosophy of History*, transl. J. Sibree, Chicago, Encyclopædia Britannica, 1952.

______________________, *Propedêutica Filosófica*, trad. Arthur Morão, Lisboa, Edições 70, 1989.

HEISENBERG, Werner, *Diálogos sobre la Física Atómica*, trad. Wolfgang Strobl y Luís Pelayo, Madrid, BAC, 1975 (ed. americana, *Physics and Beyond. Encounters and Conversations*, New York, Harper & Row, 1971).

HERCULANO, Alexandre, *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*, 3 vols., Lisboa, Bertrand, s/d.

HIRSCHBERGER, Johannes, *História da Filosofia Contemporânea*, trad. Alexandre Correia, São Paulo, Herder, 1963.

HOBBES, Thomas, *Leviathan, or, Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, Chicago, Encyclopædia Britannica, 1952.

HOFFER, Eric, *O Intelectual e as Massas*, trad. Sylvia Jatobá, Rio, Lidador, 1969.

HORKHEIMER, Max, *Éclipse de la Raison*, trad. Jacques Debouzy, Paris, Payot, 1974.

HUIZINGA, Johan, *Men and Ideas*, transl. James S. Holmes and Hans van Marle, New York, Meridian Books, 1959.

__________________, *Nas Sombras do Amanhã. Diagnóstico da Enfermidade Espiritual do Nosso Tempo*, trad. Manuel Vieira, Coimbra, Arménio Amado, 1944.

HUNTINGTON, Ellsworth, *Mainsprings of Civilization*, New York, John Wiley and Sons, 1945 (várias reedições).

HUSSERL, Edmund, *Investigaciones Logicas*, trad. Manuel García Morente y José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1929 (reed. Alianza Editorial, 1982).

___________________, *La Crisi delle Scienze Europee e la Fenomenologia Trascendentale. Introduzione alla Filosofia Fenomenologica*, a cura di Walter Biemel, trad. Enrico Filippini, Milano, Il Saggiatore, 4ª ed., 1972, p. 71.

___________________, *Logique Formelle et Logique Transcendantale. Éssai d'une Critique de la Raison Logique*, trad. Suzanne Bachelard, Paris, P.U.F., 1957.

___________________, *La Terre Ne Se Meut Pas*, trad. D. Franck *et al.*, Paris, Éditions de Minuit, 1989.

HUXLEY, Aldous, *O Despertar do Mundo Novo*, trad. M. Judith Martins, São Paulo, Hemus, s/d.

________________, *Regresso ao Admirável Mundo Novo*, trad. Eduardo Nunes Fonseca, São Paulo, Hemus, s/d.

________________, *Science, Liberty and Peace*, New York, Harper, 1946.

IBISH, Yusuf, and WILSON, Peter Lamborn (edited by), *Traditional Modes of Contemplation and Action. A Colloquium held at Rothko Chapel, Houston, Texas*, Tehran, Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977.

JACOBY, Russell, *Os Últimos Intelectuais. A Cultura Americana na Era da Academia*, trad. Magda Lopes, São Paulo, Trajetória-Edusp, 1990.

JAKI, Stanley L., "Determinism and reality", em *The Great Ideas Today 1990*, Chicago, Encyclopædia Britannica, 1990.

JOHNSON, Paul, *Os Intelectuais*, trad. André Luiz Barros da Silva, Rio, Imago, 1990.

JONES, Jack, "O conservacionismo: uma ideologia pós-marxista?", em *Cadernos Brasileiros*, VII:32, nov.-dez. 1965.

JOUVENEL, Bertrand de, *Le Pouvoir. Histoire Naturelle de sa Croissance*, Paris, Hachette, 1972.

KOESTLER, Arthur, *Janus ¾ A Summing Up*, London, Hutchinson, 1978.

__________________, *The Sleepwalkers*, London, Hutchinson, 1959.

__________________, *The Thirteenth Tribe. The Khazar Empire and its Heritage*, London, Pan Books, 1977.

KOLAKOWSKI, Leszek, *Las Principales Corrientes del Marxismo. Su Nacimiento, Desarrollo y Disolución*, trad. Jorge Vigil, 3 vols., Madrid, Alianza Editorial, 1980.

KOYRÉ, Alexandre, *Du Monde Clos à l'Univers Infini*, trad. Raïssa Tarr, Paris, Gallimard, 1973, pp. 19-20 [original inglês de 1962].

__________________, *Galilée et la Loi d'Inertie. Études Galiléennes III*. Paris, Hermann, 1933.

KUHN, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1970.

LANGER, Suzanne K., *Ensaios Filosóficos*, trad. Jamir Martins, São Paulo, Cultrix, 1971.

_____________________, *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art*, New York, Mentor Book, 1948.

LASCH, Christopher, *A Cultura do Narcicismo. A Vida Americana numa Era de Esperanças em Declínio*, trad. Ernani Pavanelli, Rio, Imago, 1983.

_____________________, *A Rebelião das Elites e a Traição da Democracia*, trad. Talita M. Rodrigues, Rio, Ediouro, 1995.

_____________________, *O Mínimo Eu. Sobrevivência Psíquica em Tempos Difíceis*, trad. João Roberto Martins Filho, São Paulo, Brasiliense, 3ª ed., 1986.

LEFEBVRE, Henri, *Vers le Cybernanthrope*, Paris, Denöel, 1971.

LE GOFF, Jacques, *Os Intelectuais na Idade Média*, trad. portuguesa, Lisboa, Europa-América, s/d.

LEIBNIZ, Gottfried W. von, *Discurso de Metafísica*, trad. João Amado, Lisboa, Edições 70, 1985.

LEVIN, Kurt, *Princípios de Psicologia Topológica*, trad. Álvaro Cabral, São Paulo. Cultrix, 1973.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Antropologia Estrutural*, trad. Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires, Rio, Tempo Brasileiro, 1975.

LINEBARGER, Paul E., *Guerra Psicológica*, trad. Octávio Alves Velho, Rio, Biblioteca do Exército, 1962.

LINGS, Martin, *Ancient Beliefs and Modern Superstitions*, London, Unwin, 1980.

LORENZ, Konrad, *A Demolição do Homem*, trad. brasileira, São Paulo, Brasiliense, 1970.

LÖWY, Michael, *Romantismo e Messianismo. Ensaios sobre Lukács e Benjamin*, trad. Myrian Veras Baptista e Magdalena Pizante Baptista, São Paulo, Edusp/Perspectiva, 1990.

LUCRECIUS, *On the Nature of Things*, Transl. H. A. J. Munro, Chicago, Enciclopædia Britannica, 1952.

LUKÁCS, Georg, *Ensaios sobre Literatura*, Coordenação e prefácio de Leandro Konder, Rio, Civilização Brasileira, 1965.

LYOTARD, Jean-François, *O Pós-Moderno*, trad. Ricardo Corrêa Barbosa, 3ª ed., Rio, José Olympio, 1988.

MACHADO, Nílson José, "A alegoria em matemática", *Estudos Avançados* (USP), 5 (13), 1991, pp. 79-100.

MADAULE, Jacques, *Histoire de France*, 3 vols., Paris, Gallimard, 1943.

MAISTRE, Joseph de, *Les Soirées de Saint-Petersbourg ou Entretiens sur le Gouvernement Temporel de la Providence*, introd. L. Arnould de Grémilly, notes de Pierre Mariel, Paris, La Colombe, 1960.

MANNHEIM, Karl, *Diagnóstico do Nosso Tempo*, trad. Octávio Alves Velho, Rio, Zahar, 1961.

MARANHÃO, Jorge, *Mídia e Cidadania: Faça Você Mesmo*, Rio, Topbooks, 1993.

MARÍAS, Julián, *El Intelectual y su Mundo*, Madrid, Espasa-Calpe, 1960.

________________, *Um Mundo Novo: Os Estados Unidos*, trad. Diva Ribeiro de Toledo Piza, Rio, Presença, 1964.

MARTINS, Oliveira, *História da Civilização Ibérica*, Lisboa, Guimarães, 1984 (1ª ed., 1879).

___________________, *História de Portugal*, Lisboa, Guimarães, 1987 (1ª ed., 1879).

MARTINS, Wilson, *História da Inteligência Brasileira*, 7 vols., São Paulo, Cultrix, 1978-1979.

MARX, Karl, *À propos de la Question Juive (Zur Judenfrage). Édition bilingüe, trad. Marianna Simon, introd. François Châtelet, Paris, Aubier, 1971.*

____________, *The German Ideology*, trad. S. Ryazanskaya, Moscow, Progress Publishers, 1964.

MEINECKE, Friedrich, *El Historicismo y su Génesis*, trad. José Mingarro y San Martín y Tomás Muñoz Molina, México, FCE, 1943 (original alemão de 1936).

MELLO, Mário Veira de, *Desenvolvimento e Cultura. O Problema do Estetismo no Brasil*, São Paulo, Nacional, 1950.

MENNINGER, Karl, *O Pecado de Nossa Época*, trad. Clarice Lispector, Rio, José Olympio, 1975.

MERLOO, Joost A. M., *Lavagem Cerebral. Menticídio: O Rapto do Espírito*, trad. Eugênia Moraes Andrade e Raul de Moraes, São Paulo, Ibrasa, 1980.

MERQUIOR, José Guilherme, *A Natureza do Processo*, Rio, Nova Fronteira, 1982.

______________________________, *O Marxismo Ocidental*, trad. Raul de Sá Barbosa, Rio, Nova Fronteira, 1987.

MICHEL, Paul-Henri, *La Cosmologie de Giordano Bruno*, Paris, Hermann, 1975.

MINOGUE, Kenneth, *O Conceito de Universidade*, trad. Jorge Eira Garcia Vieira, Brasília, UnB, 1981.

MIR, Luís, *A Revolução Impossível*, São Paulo, Best Seller, 1994.

MONDOLFO, Rodolfo, *O Pensamento Antigo. História da Filosofia Greco-Romana*, trag. Lycurgo Gomes da Motta, 2 vols., 2ª ed., 1967.

MOOG, Vianna, *Bandeirantes e Pioneiros*, Porto Alegre, Globo, 1955.

________________, *Em Busca de Lincoln*, Rio, Civilização Brasileira, 1968.

MORGAN, Charles, *Liberties of the Mind*, New York, Macmillan, 1951.

MOSCA, Gaetano, *Storia delle Dottrine Politiche*, Bari, Laterza, 6ª ed., 1951.

MUMFORD, Lewis, *A Cultura das Cidades*, trad. Neil R. da Silva, Belo Horizonte, Itatiaia, 1961.

NAIPAUL, V. S., *India: a Wounded Civilization*, New Delhi, Vikas Publishing House, 1977.

NASR, Seyyed Hossein, *Knowledge and the Sacred. The Gifford Lectures, 1981*, New York, Crossroad, 1981.

________________________, *The Encounter of Man and Nature. The Spiritual Crisis of Modern Man*, London, Allen & Unwin, 1968.

NERY, P. J. de Castro, *Evolução do Pensamento Antigo*, Porto Alegre, Globo, 1936.

NIEBUHR, Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, New York, Scribner's, 1960.

NIETZSCHE, Friedrich, *Assim Falava Zaratustra*, trad. e comentários de Mário Ferreira dos Santos, São Paulo, Logos, 1957.

NOVAES, Adauto, "Por que tanta libertinagem?", texto de abertura do simpósio *Libertinos/Libertários*, Rio, Funarte, 1995.

OATES, W. J. (ed.), *The Stoic and Epicurean Philosophers*, New York, Random House, 1940 (contém a *Carta a Heródoto* e outros documentos da escola epicúrea).

ORTEGA Y GASSET, José, *En torno a Galileo*, em *Obras Completas*, 12 vols., Madrid, Alianza Editorial, 1983, vol. V.

___________________, *La Idea de Principio en Leibniz y la Evolución de la Teoría Deductiva*, O. C., vol. VIII.

___________________, *La Rebelión de las Masas*, O. C., vol. IV.

OSTROWSKI, Victor, e HOY, Claire, *As Marcas da Decepção. Memórias de um Agente do Serviço Secreto Israelense*, trad. brasileira, São Paulo, Scritta Editorial, 1992.

PACKARD, Vance, *L'Homme Remodelé*, trad. Alain Caillé, Paris, Calmann-Lévy, 1978.

PALOU, Jean, *A Franco-Maçonaria Simbólica e Iniciática*, trad. Edilson Alkmin Cunha, São Paulo, Pensamento, 1979.

PANETH, Ludwig, *La Symbolique des Nombres dans l'Inconscient*, trad. Henriette Roguin, Paris, Payot, 1976.

PARAIN, Brice, et BELAVAL, Yvon (sous la direction de), *Histoire de la Philosophie*, 3 vols., Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1969-1974.

PAVLOV, I., *La Psychopathologie et la Psychiatrie. OEuvres Choisies*, Moscou, Éditions en Langues Étrangères, 1961.

PÉGUY, Charles, *Notre Jeunesse*, Paris, Gallimard, 1970.

PENNA, J. O. de Meira, *A Ideologia do Século XX. Ensaios sobre o Nacional-socialismo, o Marxismo, o Terceiro-mundismo e a Ideologia Brasileira*, Rio, Nórdica, 1994.

_________________________, *Opção Preferencial pela Riqueza*, Rio, Instituto Liberal, 1991.

_________________________, *Psicologia do Subdesenvolvimento*, Rio, Apec, 1972.

PERALVA, Oswaldo, *O Retrato*, Belo Horizonte, Itatiaia, 1960.

PERELMAN, Ch., et OLBRECHTS-TYTECA, L., *Traité de l'Argumentation. La Nouvelle Rhétorique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1970 (4ª ed., 1983).

PERNOUD, Régine, *Lumière du Moyen-Âge*, Paris, Bernard Grasset, 1944.

___________________, *La Femme au Temps das Cathédrales*, Paris, Stock, 1980.

PESSANHA, José Américo Motta (org.), *Os Pensadores*, São Paulo, Ed. Abril, vários vols., acompanhados de fascículos introdutórios, publicados a partir de 1974 (sucessivas reedições).

PIAGET, Jean, *Sabedoria e Ilusões da Filosofia*, trad. Zilda Abujamra Daeir, São Paulo, Abril (Col. "Os Pensadores"), 1975.

PICHON, Jean-Charles, *Historia Universal de las Sectas y Sociedades Secretas*, trad. Baldomero Porta, 2 vols., Barcelona Bruguera, 1971.

PICON, Gaëtan (org.), *Panorama des Idées Contemporaines*, Paris, Gallimard, 1968.

PIRENNE, Henri, *Historia de Europa*, trad. Juan J. Domenchina, Mexico, FCE, 2ª ed., 1956.

PORTELLI, Hugues, *Gramsci e o Bloco Histórico*, trad. Angelina Peralva, Rio, Paz e Terra, 1977.

PRADO JR., Caio, *A Revolução Brasileira*, São Paulo, Brasiliense, 1969.

RAUSCHNING, Hermann, *The Revolution of Nihilism. Warning to the West*, New York, Longmans, Green & Co., 1939.

REALE, Miguel, *Teoria do Direito e do Estado*, São Paulo, Saraiva, 4ª ed., 1984.

REBOUL, Olivier, *A Doutrinação*, trad. Heitor Ferreira da Costa, São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1980.

REDONDI, Pietro, *Galileu Herético*, trad. Júlia Mainardi, São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

RICOEUR, Paul, et al., *As Culturas e o Tempo. Estudos Reunidos pela Unesco*, trad. Gentil Titton, Orlando dos Reis e Ephraim Ferreira Alves, Petrópolis, Vozes, 1975.

RIESMAN, David, GLAZER, Nathan, e REUEL, Denney, *A Multidão Solitária. Um Estudo da Mudança do Caráter Americano*, trad. Sérgio Miceli e Mauro W. Barbosa de Almeida, São Paulo, Perspectiva, 1971.

RIST, J. M., *Epicurus, An Introduction*, Cambridge, University Press, 1972.

RIVAUD, Albert, *Histoire de la Philosophie*, 4 tomes, Paris, P.U.F., 1948-1950.

ROBBINS, Anthony, *Pouvoir Illimité*, trad. Marie-Hélène Dumas, Paris, Laffont, 1989.

ROBIN, Léon, *La Pensée Grecque et les Origines de l'Esprit Scientifique*, Paris, Albin Michel, 1973 (1ª ed., 1923).

ROBISON, John A., *Proofs of a Conspiracy*, Originally Published in 1798; With a New Introduction by the Publishers, Belmont, Mass., Western Islands, 1967.

ROMANO, Egídio, *Sobre o Poder Eclesiástico*, trad. Cléa Pitt B. Goldman Vel Lejbman e Luís A. De Boni, Petrópolis, Vozes, 1989.

ROSA, Antonio Donato Paulo (org.), *Comentários de Sto. Tomás de Aquino a Aristóteles*, Seleção e tradução de Antonio Donato Paulo Rosa, São Paulo, Manuscrito inédito, 1983-1989. Vol. I, *Ética*; Vol. II, *Física*; Vol. III, *Da Alma*; Vol. IV, *Metafísica*.

ROTTA, Paolo, *Nicolò Cusano*, Milano, Fratelli Bocca, 1942.

ROUGEMONT, Denis de, *Penser avec les Mains*, 2e. éd., Paris, Gallimard, 1972.

RUYER, Raymond, *La Gnose de Princeton. Des Savants à la Recherche d'une Réligion*, Paris, Fayard, 2e. éd., 1977.

SÁBATO, Ernesto, *Homens e Engrenagens. Reflexões sobre o Dinheiro, a Razão e a Derrocada de Nosso Tempo*, trad. Janer Cristaldo, Campinas, SP, Papirus, 1993.

SAINTE-BEUVE, *OEuvres*, série I: *Premiers Lundis. Portraits Littéraires. Portraits de Femmes*, org. Maxime Léroy, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1956.

SAMARAN, Charles (sous la direction de), *L'Histoire et ses Méthodes*, Paris, Gallimard, 1961 (*Bibliothèque de la Pléiade*).

SANTOS, Mário Ferreira dos,[280]* *Erros na Filosofia da Natureza*, São Paulo, Matese, 1967.

______________________________, *Filosofia e História da Cultura*, 3 vols., São Paulo, Logos, 1962.

______________________________, *Grandezas e Misérias da Logística*, São Paulo, Matese, 1967.

______________________________, *Invasão Vertical dos Bárbaros*, São Paulo, Matese, 1968.

______________________________, *Pitágoras e o Tema do Número*, São Paulo, Matese, 2ª ed., 1965.

______________________________, *Origem dos Grandes Erros Filosóficos*, São Paulo, Matese, 1965.

SARGANT, William, *A Possessão da Mente. Uma Fisiologia da Possessão, do Misticismo e da Cura pela Fé*, trad. Klaus Scheel, Rio, Imago, 1975.

____________________, *The Battle for the Mind*, London, Heinemann, 1957.

SAUVY, Alfred, *L'Économie du Diable*, Paris, Le Seuil, 1989.

SCHELLING, F.-W., *Introduction à la Philosophie de la Mythologie*, trad. S. Jankélevitch, 2 vols., Paris, Aubier, 1945.

SCHULZ, J. H., *O Treinamento Autógeno*, trad. Nilce Teixeira, 18ª ed., São Paulo, Manole, 1991.

SCHUMPETER, Joseph A., *Imperialism*, New York, Meridian Books, 1958.

SCHUON, Frithjof, *De l'Unité Transcendante des Réligions*, Paris, Gallimard, 2ª ed., 1979.

__________________, *Forme et Substance dans les Réligions*, Paris, Dervy-Livres, 1975.

SCOTT, Ernest, *The People of the Secret*, London, Octagon Press, 1983.

SCRUTON, Roger, *Thinkers of the New Left*, London, Longman, 1985.

SÉRANT, Paul, *René Guénon*, Paris, Le Courrier du Livre, 1977.

SEYMOUR-SMITH, Martin, *Robert Graves, His Life and Work*, Holt, Rinehart & Winston, 1982.

SILVA, Nelson Lehman da, *A Religião Civil do Estado Moderno*, Brasília, Thesaurus, 1985.

SILVA, Vicente Ferreira da, *Obras Completas*, 2 vols., São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 1964.

SODRÉ, Muniz, *Jogos Extremos do Espírito*, Rio, Rocco, 1990.

SOUZA, Octávio Tarquínio de, *História dos Fundadores do Império no Brasil*, 10 vols., Rio, José Olympio, 1957.

SPIRITO, Ugo, *El Pragmatismo en la Filosofía Contemporánea*, trad. León Ostrow, Buenos Aires, Losada, 1945.

STAL, Isabelle, e THOM, Françoise, *A Escola dos Bárbaros*, trad. Laura-Amélia A. Vivona, São Paulo, T. A. Queiroz, 1987.

STRINDBERG, August, *Inferno*, trad. Ismael Cardim, São Paulo, Max Limonad, 1982.

SUFFERT, Georges, *Quand l'Occident se Réveillera*, Paris, Grasset, 1980.

TAWNEY, R. H., *A Religião e o Surgimento do Capitalismo*, trad. Janete Meiches, São Paulo, Perspectiva, 1971.

TESTAS, Guy, e TESTAS, Jean, *A Inquisição*, trad. Alfredo Nascimento e Maria Antônia Nascimento, São Paulo, Difel (Col. "Saber Atual"), 1968.

THOMAS, Gordon, *Journey into Madness. Medical Torture and the Mind Controllers*, London, Corgi Books, 1988.

THOMPSON, E. P., *The Making of the English Working Class*, Penguin Books, 1968 (1ª ed., 1963).

THUILLIER, Pierre, *De Arquimedes a Einstein. Las Caras Ocultas de la Invención Científica*, trad. Amalia Correa, 2 vols., Madrid, Alianza Editorial, 1990.

TINDALL, George B., and SHI, David E., *America. A narrative History*, 2nd. ed., New York, Norton, 1984.

TOCQUEVILLE, Aléxis de, *A Democracia na América*, trad. Neil Ribeiro da Silva, Belo Horizonte, Itatiaia, 2ª ed., 1977.

TOMÁS DE AQUINO, Sto., *Comentários a Aristóteles*. V. ROSA, Antonio Donato Paulo.

_________________________, *Suma contra los Gentiles*, 2 vols., trad. Laureano Robles Carcedo, o. p., y Adolfo Robles Sierra, Madrid, BAC, 1967.

TOURAINE, Alain, *La Societé Post-Industrielle*, Paris, Denoel, 1969.

TRUYOL Y SERRA, Antonio, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, vol. I, *De los Orígenes a la Baja Edad Media*, 4ª ed., Madrid, Revista de Occidente, 1970.

TULARD, Jean, *Napoléon ou le Mythe du Sauveur*, Paris, Fayard, 1977.

UNAMUNO, Miguel de, *La Agonía del Cristianismo*, 4ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1966.

_______________________, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Madrid, Espasa-Calpe, 15ª ed., 1971.

UPINSKY, Arnaud-Aaron, *A Perversão Matemática*, trad. Antonio Ribeiro de Oliveira, Rio, F. Alves, 1989.

VAN DOREN, Carl, *Benjamin Franklin*, New York, The Viking Press, 1938.

VEBER, Michel, *Comentários à "Metafísica Oriental" de René Guénon*, org. Olavo de Carvalho, São Paulo, Speculum, 1983.

VICO, Giambattista, *Princípios de (uma) Ciência Nova (Acerca da Natureza Comum das Nações)*, sel., trad. e notas de Antonio Lázaro de Almeida Prado, São Paulo, Abril (Col. "Os Pensadores"), 1974.

VOEGELIN, Eric, *A Nova Ciência da Política*, trad. José Viegas Filho, 2ª ed., Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1982.

________________, *Order and History*, 5 vols., Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1956-1987.

VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV*, Paris, Garnier, s/d.

WEBER, Max, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, trad. M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi, São Paulo, Pioneira, 7ª ed., 1992.

_____________, *From Max Weber: Essays in Sociology*, transl. and ed. by H. H. Gerth and C. Wright Mills, New York, Oxford University Press, 1958.

_____________, *El Problema de la Irracionalidad en las Ciencias Sociales*, trad. José María García Blanco, Madrid, Tecnos, 1985.

WEIL, Éric, *Éssais et Conférences*, 2 vols., Paris, Vrin, 1991.

___________, *Hegel et l'État*, Paris, Vrin, 1985.

___________, *Logique de la Philosophie*, 2e. éd., Paris, Vrin, 1967.

___________, *Philosophie Politique*, Paris, Vrin, 3e. ed., 1971.

___________, *Philosophie et Realité. Derniers Éssais et Conférences*, Paris, Beauchesne, 1982.

WHITE, JR., William H., *The Organization Man*, New York, Doubleday, 1956.

WILSON, Edmund, *Axel's Castle*, New York, Scriber's, 1931, Cap. I; trad. brasileira de José Paulo Paes, *O Castelo de Axel*, São Paulo, Cultrix, 2º ed., 1985.

__________________, *Onze Ensaios*, sel. e prefácio de Paulo Francis, trad. José Paulo Paes, São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

__________________, *Rumo à Estação Finlândia. Escritores e Atores da História*, trad. Paulo Henriques Britto, São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

YATES, Frances A., *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, trad. Yolanda Steidel de Toledo, São Paulo, Cultrix, 1987.

___________________, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, London, Ark, 1983.

ZELLER, Eduard, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, Ed. Wilhelm Nestle, Transl. L. R. Palmer, New York, Meridian Books, 1955.

---

280 O leitor deve manipular com muito cuidado estas edições de Mário Ferreira dos Santos: estão cheias de lacunas e interpolações que em certos trechos prejudicam gravemente a compreensão do texto.

O Jardim das Aflições: de Epicuro à ressurreição de César: ensaio sobre o Materialismo e a Religião Civil
Olavo de Carvalho
Publicado no Brasil
3ª edição – janeiro de 2015

Gestão Editorial
Diogo Chiuso

Editor
Silvio Grimaldo de Camargo

Editor-assistente
Thomaz Perroni

Editoração
Maurício Amaral

Capa
J. Ontivero

Desenvolvimento de eBook
Loope – design e publicações digitais
www.loope.com.br

Os direitos desta edição pertencem ao
CEDET - Centro de Desenvolvimento Profissional e Tecnológico Rua Ângelo Vicentin, 70
CEP: 13084-060 - Campinas - SP
Telefone: 19-3249-0580
e-mail: livros@cedet.com.br

VIDE EDITORIAL – www.videeditorial.com.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Carvalho, Olavo de

O Jardim das Aflições – de Epicuro à ressurreição de César: ensaio sobre o Materialismo e a Religião Civil [recurso eletrônico] / Olavo de Carvalho – Campinas, SP: Vide Editorial, 2015.

eISBN: 978-85-67394-53-4

1. Ciência política: teoria e filosofia 2. Materialismo 3. Ideologias políticas I. Autor II. Bruno Tolentino. Título.

CDD - 320.01

Índice para Catálogo Sistemático

1. Ciência política: teoria e filosofia – 320.01

2. Materialismo – 146.3

3. Ideologias políticas – 320.5

SOBRE O AUTOR

Olavo de Carvalho tem sido saudado pela crítica como um dos mais originais e audaciosos pensadores brasileiros. Homens de orientações intelectuais tão diferentes quanto Jorge Amado, Roberto Campos, J. O. de Meira Penna, Bruno Tolentino e Herberto Sales já expressaram sua admiração pela sua pessoa e pelo seu trabalho. A tônica de sua obra é a defesa da interioridade humana contra a tirania da autoridade coletiva, sobretudo quando escorada numa ideologia “científica”. Para ele, existe um vínculo indissolúvel entre a objetividade do conhecimento e a autonomia da consciência individual, vínculo este que se perde de vista quando o critério de validade do saber é reduzido a um formulário impessoal e uniforme para uso da classe acadêmica. Acreditando que o mais sólido abrigo da consciência individual contra a alienação e a coisificação se encontra nas antigas tradições espirituais – taoísmo, judaísmo, cristianismo, islamismo –, Olavo procura dar uma nova interpretação aos símbolos e ritos dessas tradições, fazendo deles as matrizes de uma estratégia filosófica e científica para a resolução de problemas da cultura atual. Sua obra publicada até o momento – que compõe-se de estudos como *Aristóteles em nova perspectiva, A dialética simbólica, A filosofia e seu inverso, Maquiavel, ou: A confusão demoníaca, Os EUA e a Nova Ordem Mundial,* a série de artigos *Cartas de um terráqueo ao planeta Brasil*, entre outros títulos – alcança um de seus pontos altos em *O Jardim das Aflições,* onde alguns símbolos primordiais como o Leviatã e o Beemoth bíblicos, a cruz, o *khien e o khouen* da tradição chinesa, etc., servem de moldes estruturais para uma filosofia da História, que, partindo de um evento aparentemente menor e tomando-o como ocasião para mostrar os elos entre o pequeno e o grande, vai se alargando em giros concêntricos até abarcar o horizonte inteiro da cultura ocidental. A sutileza da construção faz de *O Jardim das Aflições* também uma obra de arte.